خصوصی اشاعت بسلسلۂ

پلاٹینم جوبلی، جامعہ ملیہ اسلامیہ (۱۹۹۵ء)

و

سلور جوبلی، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (۱۹۹۶ء)

مُسلم مُعاشرے کی تشکیلِ نو

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار کا مُطالعہ

منظر مہدی



ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

مُصنّف : مظہر مہدی۔

پتہ : سنٹر آف انڈین لینگویجز، اسکول آف لینگویجز، جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی ۱۱۰۰۶۷

پہلی بار : اپریل ۱۹۹۶ء

قیمت : دوسو روپے

سرورق : غضنفر زیدی

خوشنویس : ایس۔ایم۔مظہر الہ آبادی

مطبع : فیمس آفسٹ پریس۔ فراش خانہ۔دہلی ۶

اُستادِ محترم

پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی

کے نام

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مُرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

غالب

فہرست

پیش لفظ

سرسیّد، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے بغیر اُردو دانش وری کے ارتقا کی روداد ادھوری سمجھی جائے گی۔ روایت سے گریز اور نئی راہ کی تلاش ان دانشوروں کی خصوصیات سمجھی جاتی ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کے تسلّط نے مشرق میں ایک ایسی تہذیبی اتھل پتھل مچادی تھی جس کی وجہ سے منتشر معاشرے کو سمیٹنے کے لیے سرا نہیں مل پا رہا تھا۔ شاندار ماضی میں پناہ لینے سے کوئی فائدہ نظر نہیں آتا تھا۔ بس ایک ڈھارس سی بندھتی تھی کہ اگر مشرقی قومیں یا تہذیبیں ماضی میں قوی ہو سکتی ہیں تو وہ اپنا حال سنوار کرنے اور روشن مستقبل کی طرف بھی پیش قدمی کرنے کی صلاحیتیں رکھتی ہیں۔ ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی ضرورت تھی۔ ذہن و فکر پر پڑے ہوئے روایت کے پردوں کو اُٹھا کر روشن اور تابناک مستقبل میں جھانکنے کے لیے آمادگی کوئی آسان مرحلہ نہیں تھا بلکہ ذہن سازی کی ضرورت تھی۔ سرسیّد، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے یہی کام اپنے ذمّے لیا۔ ان کی مخالفت بھی ہوئی۔ اُن سے بھرپور اختلاف کیا گیا لیکن انھوں نے مسلم معاشرے کو نہ صرف چونکا دیا بلکہ جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ اُن کے افکار کے تانے بانے صاف بھی نظر آتے ہیں اور اُلجھے ہوئے بھی۔ لیکن ایک بات واضح ہے کہ وہ اپنے زمانے کے تقاضوں کو شدّت سے محسوس کر رہے تھے اور شعوری طور پر ایسا فکری ادب تخلیق کر رہے تھے جو مسلمانوں کو عقیدے کی پختگی کے ساتھ نئے چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے عقلی طور پر تیار کر سکے۔

سرسیّد، نذیر احمد، حالی اور شبلی فکری اعتبار سے ایک دوسرے سے

جُڑے ہوکر اپنی علیحدہ شناخت بھی رکھتے ہیں۔ دراصل اُنیسویں، بیسویں صدی میں ہندوستان میں فکرِ اسلامی کے ارتقا میں یہ چاروں دانشور مرحلہ وار فکری تسلسل کی علامت ہیں۔ ڈاکٹر مظہر مہدی نے جدید ہندوستان میں مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کے موضوع پر اسی مرحلہ وار فکری تسلسل کا تجزیاتی مطالعہ پیش کرنے کے لیے یہ کتاب بعنوان "مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو۔ سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار کا مطالعہ" سپردِ قلم کی ہے۔

اس کتاب میں ڈاکٹر مظہر مہدی نے تین خاص موضوعات کا احاطہ کیا ہے۔ مسلمانوں کی تعلیم کا لائحۂ عمل، مثالی مسلم عورت کی تشکیل اور فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو۔ گہرے مطالعے (جس کا ثبوت کتاب میں شامل کتابیات سے بخوبی ہوجاتا ہے) تحقیق، تجزیہ و تحلیل کے راستے منظر مہدی نے سابق اور موجودہ صدی کے مایۂ ناز مسلم دانشوروں کے افکار کا معروضی مطالعہ پیش کیا ہے۔ ان کی توجہ خاص طور سے اس نکتے پر مرکوز رہی ہے کہ کس طرح سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے مسلم معاشرے کو وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اس جستجو کے نتیجے میں ان عظیم دانشوروں کے اذہان تک جو اُن کی رسائی ہوئی اُس کی روشنی میں انھوں نے اُن کے افکار کی اہمیت کو بخوبی پیش کیا ہے۔ اس مطالعے کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار میں تسلسل کی کڑیوں کی وضاحت کرتے ہوئے منظر مہدی نے ان کے انفرادی امتیازات کو بھی واضح کردیا ہے۔ انھوں نے نہ کسی کا قد بڑھانے کی کوشش کی ہے اور نہ گھٹانے کی۔ یہ ایک معروضی مطالعہ ہے۔ اس بات کا فیصلہ قارئین کریں گے کہ آیا مصنف مسلم معاشرے کے اندر کھڑے رہ کر اس میں جھانک رہا ہے یا بیرونی فرد کی حیثیت سے۔ البتہ زیرِ مطالعہ دانشوروں کی اصلاحی کوششوں کو تاریخی تناظر میں سمجھنے کی منظر مہدی کی یہ کوشش لائقِ ستائش ہے۔ تاریخی زاویۂ نگاہ سے انھوں نے اپنے مطالعے کا نچوڑ کتاب کے اختتام پر اس طرح پیش کیا ہے:

[redacted]

کھڑے رہ کر اس میں جھانک رہا ہے یا بیرونی فرد کی حیثیت سے۔ البتہ زیرِ مطالعہ دانشوروں

مذہب اسلام جو مسلم معاشرے کے تمام فکر و عمل پر حاوی تھا
اس کی ان دانشوروں نے نوآبادیاتی صورتِ حال میں نئی تاویل
کی، دین و دنیا کو دو خانوں میں تقسیم کیا، اس کے دائرۂ کار کو محدود
کیا اور اس کو انسانی تہذیب و ترقی کا حامی مذہب بنا کر پیش کیا
جس کا مقصد مسلمانوں کے اندر حرکت و عمل کی قوت پیدا کرنا، ان کی
اصلاح و تہذیب کرنا اور ان کو ایک نئے عہد میں داخل کرنا تھا۔

ان چند سطروں سے مظہر مہدی کی محققانہ نظر اور زیرِ تحقیق موضوع پر ان کی مضبوط گرفت کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کے عنوان سے یہ کتاب ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی جانب سے ایک اہم پیشکش ہے جو جامعہ ملیہ اسلامیہ کی پلاٹینم جوبلی (۱۹۹۵ء) اور ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی سلور جوبلی (۱۹۹۶ء) کے مشترک موقع پر شائع کی جا رہی ہے۔ ادارہ ڈاکٹر مظہر مہدی کا بے حد ممنون ہے کہ انھوں نے بڑی محنت اور دقتِ نظر کے ساتھ اس کتاب کو سپردِ قلم کیا اور اشاعت کے لیے اس ادارہ کا انتخاب کیا۔

سید جمال الدین
ڈائرکٹر
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ

اظہارِ تشکر

میرے لیے یہ مسرت کی بات ہے کہ یہ کتاب لکھنے کے دوران اساتذہ، رفقا اور احباب کا بھرپور تعاون میرے شاملِ حال رہا جس سے مجھے مشکل اوقات میں بھی آگے بڑھنے کا حوصلہ ملا۔ میں ان کے تئیں اپنی ممنونیت ظاہر کرنا اپنا خوشگوار فرض سمجھتا ہوں۔

پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی علمی کاموں میں ہمیشہ میری حوصلہ افزائی کرتے رہے ہیں اور میری بہتری کے لیے فکرمند رہے ہیں۔ انھوں نے اس کتاب کی تیاری کے دوران درپیش مختلف مسائل پر بھی اپنی بصیرت افروز رائے اور مفید مشورے سے نوازا جو اس کام کو آخری شکل دینے میں بہت کارآمد ثابت ہوا۔ ان کے ساتھ لمبی لمبی گفتگو کے دوران متعدد اہم نکات سامنے آئے اور بہتیرے نئے پہلوؤں پر روشنی پڑی۔ ان سے میں ذاتی اور علمی طور پر بے انتہا فیض یاب ہوا ہوں۔ میں اس ممنونیت کے اظہار کے طور پر یہ کتاب پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی کے نام معنون کرتا ہوں۔

اسلم پرویز صاحب نے عملاً میرے علمی کاموں میں دلچسپی ظاہر کی ہے۔ اس کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ وہ میری تقریباً تمام تحریروں کے پہلے قاری ہیں۔ اس سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے انھوں نے اس کتاب کے مسودے کو بھی بہ وقتِ نظر پڑھنے کی زحمت گوارا کی اور ہمیشہ کی طرح کارآمد مشوروں سے نوازا جن سے مجھے اس کو بہتر بنانے میں بڑی مدد ملی۔ میں ان کا ممنون ہوں۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے ڈائرکٹر ڈاکٹر سید جمال الدین

نے اس کتاب میں اپنی پر خلوص دلچسپی کا اظہار اس وقت کیا جب اس کا ایک باب انھوں نے ایک مقالے کی صورت میں اپنے ادارے سے شائع ہونے والے موقر رسالے اسلام اور عصر جدید میں شائع کیا تھا اور یہ کتاب مکمل بھی نہیں ہوئی تھی۔ انھوں نے اس کی اشاعت کے سلسلے میں اپنی طرف سے پیش رفت کی اور اس کو انسٹی ٹیوٹ کے خصوصی اشاعتی پروگرام میں شامل کیا۔ اس لطف و کرم کے لیے میں ان کا مرہون منت ہوں۔

اسی انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ نائب مدیر ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی اور مدیر معاون مس جبیں انجم نے کئی طرح سے میری اعانت کی۔ ان کا میں بے حد شکر گزار ہوں۔

ہمارے سینٹر کے ایسوسی ایٹ پروفیسر ڈاکٹر نصیر احمد خاں اور ڈاکٹر شاہد حسین میرے علمی کاموں میں دلچسپی لیتے اور خبر گیری کرتے رہے ہیں۔ ان کی عنایتوں کے لیے میں ان کا شکر گزار ہوں۔

میرے دوست ڈاکٹر سید سمیع احمد (انسٹی ٹیوٹ آف سوشل سائنسز، نئی دہلی) مجھے علمی کاموں میں مستقل تحریک دیتے رہے ہیں۔ انھوں نے یہ کتاب لکھنے کے دوران ہر طرح میری ہمت بڑھائی ہے۔ ان کا جتنا بھی شکریہ ادا کیا جائے کم ہے۔

ان کے علاوہ دوستوں میں سنتوش کمار اور شمشاد خاں نے اپنے لحاظ سے حتی الوسع میری اعانت کی۔ ان کا شکریہ ادا کرنا مجھ پر واجب ہے۔ ثمیا سین نے ہر طرح مجھے تعاون دیا ہے۔ جو میرے لیے تشویق اور تقویت کا سرچشمہ ثابت ہوا ہے۔ ان کے تعاون کے بغیر اس کتاب کا پایۂ تکمیل کو پہنچنا مشکل تھا۔ میں ان کا ممنون ہوں۔

ناسپاسی ہوگی اگر میں جناب ایس۔ ایم۔ مظہر کا شکریہ ادا نہ کروں جنھوں نے اس کتاب کو خوش نویسی سے آراستہ کیا۔

مظہر مہدی
ستمبر ۱۹۹۵ء

جواہر لعل نہرو یونیورسٹی
نئی دہلی

باب ۱

اجمالی تعارف

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کی تمام نگارشات کا مقصد، معدودے چند کو چھوڑ کر، مسلم معاشرے کی تشکیل نو ہے — خواہ وہ نذیر احمد کے ناول ہوں یا حالی کا مسدس یا مجالس النسا، خواہ وہ شبلی کی نظمیں ہوں یا دیگر نگارشات۔ اس لیے یہ تاریخی اہمیت کی حامل ہیں اور ان کا اسی زاویے سے مطالعہ کرنا مناسب ہے۔

شبلی کی نظمیں تاریخی سیاق کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی حیثیتیں مخصوص حالات میں دانشورانہ ردعمل کے اظہار اور سماجی ۔ سیاسی بیانات کی سی ہیں۔ اسی لیے ان کی شاعری کا موضوع نہ تو آفاقی ہے اور نہ یہ زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے جو نقادوں کے نزدیک عظیم شاعری کی خصوصیات سمجھی جاتی ہیں۔ تاہم ان شاعرانہ خصوصیات کے فقدان کے باوجود ان کے سماجی ۔ سیاسی افکار پر کام کرنے والے اسکالروں کے لیے ان کی شاعری کی اہمیت مسلم اور دیرپا ہے کیوں کہ اس کے مطالعے سے اس امر کا اندازہ بہ آسانی لگایا جاسکتا ہے کہ نوآبادیاتی صورتِ حال میں شبلی جیسے مسلم دانشور نے کس قسم کا موقف اختیار کیا تھا۔ اس طرح شبلی کی شاعری (اور دیگر تخلیقات بھی) ہندوستانی مسلمانوں اور جہد آزادی کے مورخین کے لیے نہایت ہی اہم ہے۔ البتہ ایسا ممکن ہے کہ خالص ادبی نقطۂ نظر سے کام کرنے والوں کو مایوسی کا سامنا کرنا پڑے۔ اسی طرح "ہیرڈز

آف اسلام" سلسلے کی سوانح عمریاں لکھنے کا واحد مقصد نوآبادیاتی ہندوستان میں مسلمانوں کو ان کے اسلاف کے شاندار کارناموں سے واقف کرا کے ان کے اخلاقی معیار کو بلند کرنا اور اس وقت کی صورتِ حال سے نبرد آزما ہونے کی خاطر ان کو تیار کرنا اور معاشرتی اصلاح اور ترقی کا راستہ دکھانا تھا۔ یہ کام دنیا کی اکثر نوآبادیات میں وہاں کے دانشوروں نے کیا ہے۔ اسی صورت میں روشن مستقبل کی بشارت دینے کے لیے ہندو دانشوروں نے بھی 'عظیم ماضی' کی طرف مراجعت کی۔ یہی کام حالی نے بھی مسدس لکھ کر کیا۔ انھوں نے مسلمانوں کو احساس کمتری کے جال سے نکالنے کی خاطر ان کو ان کے بزرگوں کے عظیم کارناموں کی یاد دلا کر اس حقیقت سے باور کرایا کہ علم و فضل کی بنیاد پر آج دنیا میں ترقی یافتہ اور مہذب کہلانے والے حکمراں یورپیوں نے ابتداءً یہ علوم عالم اسلام سے حاصل کیے تھے۔ حالی کی اس نظم میں بعض اسکالروں کو رجعت پرستی اور احیا پرستی کے عناصر بھی نظر آتے ہیں اور وہ اپنے اس خیال میں سو فیصد غلط بھی نہیں کہے جا سکتے۔ لیکن ان کا یہ خیال حالی کے منشا اور مسدس کی اسپرٹ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ کیوں کہ مسدس کا مقصد مسلمانوں کو ان کے 'شاندار ماضی' کی تصویر دکھا کر ان کو محکومیت کے احساس سے نجات دلانا اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو کی خاطر ان کو بیداری کا پیغام دینا ہے۔ اسی طرح مجالس النسا لکھنے کا مقصد مسلم عورتوں کو نہ صرف علوم و فنون کی تحصیل کی طرف مائل کرنا تھا بلکہ ان کو مسلم معاشرے میں ایک مثالی مسلم عورت کا رول ادا کرنے کے لیے تیار کرنا بھی تھا۔ یعنی بنیادی طور پر مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے جذبے کے تحت ہی اس قسم کی تخلیقات وجود میں آئی تھیں۔ حالی کے مقدمہ شعر و شاعری کو بھی مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے پراجکٹ کا ایک حصہ ہی سمجھنا چاہیے۔ اسی کام کو نذیر احمد نے اپنے ناولوں اور دیگر تخلیقات کے ذریعے کیا۔ نذیر احمد بھی مسلم معاشرے کی اصلاح اور ترقی کے لیے یکساں متفکر تھے اور ان کی تقریباً تمام نگارشات کا مقصد یہی ہے ــــ خواہ ان کے ناول مراۃ العروس

اور بنات النعش ہوں یا تین جلدوں پر مشتمل الحقوق والفرائض یا تفسیری نوعیت کی دیگر کتابیں ہوں یا تعلیم اور اصلاح پر مائل کرنے والی ان کی تقریریں۔ دراصل نذیر احمد کا مقصد سرسید، حالی اور شبلی سے مختلف نہیں تھا۔ سرسید کی تمام زندگی، تحریریں اور تقریریں تو مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کے لیے وقف ہی تھیں۔

انھی امور کے پیش نظر انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے ان اہم ترین مصلح ادبا و شعرا کی تخلیقات کا مطالعہ مسلم معاشرے کو وقت کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی ان کی کوششوں کے تناظر میں کیا جا رہا ہے تاکہ ان دانشوروں کے اذہان تک رسائی اور ان کی نگارشات کی قدر و قیمت کا اندازہ ہو سکے۔ ان تشکیل نو پسندوں (Reconstructionist) کی تخلیقات کا مطالعہ مختلف ادبی نقطہ ہائے نظر سے بھی کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ان معنوں میں بھی ان کی اہمیت مسلم ہے۔ درحقیقت انھی سے اردو ادب کے جدید عہد اور اردو نثر میں جدید اسلوب کا آغاز ہوا اور انھی سے اثباتیت کے زیرِ اثر جدیدیت اور عقلیت کی ابتدا بھی ہوئی۔ ان ادبا و شعرا کو ان معنوں میں بھی اولیت حاصل ہے کہ انھوں نے شعر و ادب کو شعوری طور پر معاشرتی اصلاح و ترقی کا وسیلہ بنایا اس وجہ سے اس مطالعے میں ان مصلحین کی نگارشات کے حوالے سے صرف ان کے افکار کی تشکیل کی کوشش کی گئی ہے۔

یوں تو ان مصلحین نے بدلے ہوئے تاریخی حالات میں مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے اپنے پراجکٹ میں معاشرتی زندگی کے ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا جو ایک شکست خوردہ 'قوم' کی اصلاح و ترقی اور تہذیب و تمدن کے لیے لازم ہو سکتے تھے۔ تاہم انھوں نے چند شعبوں کی جانب بطور خاص اپنی توجہ مرکوز کی جنھیں وہ کلیدی حیثیت کا حامل شمار کرتے تھے۔ ان میں مسلم مردوں کی تعلیم ایسا ہی ایک اہم میدان تھا۔ انھوں نے مردوں کے لیے جدید تعلیم کا اپنے اپنے طور پر نسخہ عمل پیش کیا لیکن اس میں عورتوں کو شامل نہیں کیا گیا تھا کیوں کہ ایسی تعلیم کا مقصد طلبہ

کو باہر کی دنیا کی ذمے داریاں نباہنے کا اہل بنانا تھا جس کے لیے مردوں کو ہی مستحق سمجھا گیا۔ مسلم معاشرے کا لازمی جزو ہونے کے سبب عورتوں کی جانب بھی ان تمام دانشوروں نے توجہ کی، لیکن، بہ استثنائے شبلی، انھوں نے ان کو گھریلو ذمے داریاں سپرد کیں جن کو کامیابی کے ساتھ نباہنے کے لیے انھیں جن خوبیوں کا حامل ہونا تھا ان کا ان کی تحریروں اور تقریروں میں نہ صرف مطالبہ کیا گیا بلکہ انھوں نے مثالی مسلم کنبے اور معاشرے کے لیے جس قسم کی مثالی عورت کی ضرورت محسوس کی تھی، اس کی تصور کی سطح پر تشکیل بھی کی گئی۔ اس طرح مردوں اور عورتوں کے لیے دو الگ پیمانے وضع کیے گئے کیوں کہ ان دونوں کو دو مختلف دنیاؤں میں مختلف رول ادا کرنا تھا۔ اسلام جیسا منضبط مذہب، جو اپنے دائرے میں تمام انسانی اعمال کو سمیٹ لیتا ہے، جب اس قسم کے اعتراضات سے دوچار ہوا کہ یہ اپنے معتقدین کی پس ماندگی کا باعث اور عقلیت پسندوں کے نزدیک غیر عقلی، غیر سائنسی اور غیر فطری نظر آتا ہے تو ان مصلحین نے ان اعتراضات کی روشنی میں اسلامی احکامات و نظریات کو جانچنے کے خیال سے ان پر غور و خوض کیا اور مذہب اسلام کو ترقی کے عین مطابق ثابت کرنے کی غرض سے اس کی از نو تفسیر پیش کی۔ ان تمام علمی ریاضتوں کا مقصد اسلام پر وارد ہونے والے اعتراضات کو غلط ٹھہرانا اور اس مذہب کو تہذیب و ترقی کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا تھا۔ یہ کتاب انھی موضوعات کا احاطہ کرتی ہے۔

یہ بذات خود ایک مکمل کتاب ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ میری پہلی کتاب علی گڑھ تحریک: سماجی اور سیاسی مطالعہ کا تکملہ بھی ہے۔ یوں کہ اُس کتاب میں دیگر ابواب کے علاوہ تعلیم کے موضوع پر دو ابواب بنیادی طور پر سرسید کی تعلیمی سرگرمیوں، ٹھوس تعلیمی منصوبوں، کالج کے قیام کی روداد، سرکاری اعداد و شمار اور دستاویزات پر مبنی تھے۔ ان میں عام تعلیم اور تعلیم نسواں کے بارے میں سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے خیالات کی جانب اشارہ محض کیا گیا تھا۔ مذہب کے باب میں

صرف سرسید کے مذہبی خیالات کا جائزہ لیا گیا تھا۔ اس میں نذیر احمد، حالی اور شبلی کے مذہبی افکار سرے سے شامل نہیں تھے۔ جب کہ موجودہ کتاب میں ان چاروں دانشوروں کے افکار کا ان تین انتہائی اہم موضوعات کے حوالے سے اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے مخصوص زاویے سے تفصیلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ سرسید کے مذہبی رویے پر از سر نو لکھنا بے معنی خیال کر کے اس حصے کو اس کتاب میں نظر ثانی، ترتیب نو اور اختصار کے بعد شامل کر لیا گیا ہے۔ ان دانشوروں کے سیاسی میلانات پر بھی ایک باب لکھا گیا تھا لیکن بعد میں اس کو شامل کرنے کے خیال کو ترک کر دینا پڑا۔ کیوں کہ، اوّل۔ اس کتاب کے لیے جو ڈھانچہ بنایا گیا تھا وہ اس باب کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا اور، دوم، یہ باب ایک اچھی خاصی کتاب کی شکل اختیار کر گیا۔ اس لیے یہ ایک الگ کتاب کی صورت میں شائع ہوگا۔

باب ۲

مسلمانوں کی تعلیم کا لائحہ عمل

سرسیّد

انیسویں صدی کے نصف آخر میں برطانوی حکومت کے مکمل قیام کے بعد سرسیّد پر یہ حقیقت آشکارا ہو چکی تھی کہ مسلمانوں کی مجموعی پسماندگی کا اصل سبب ان کی جہالت، غفلت اور مغربی علوم وفنون سے کنارہ کشی ہے جب کہ مغربی ممالک کی ترقی کا راز سائنسی اور تکنیکی ایجادات اور عوام میں جدید علوم وفنون کی اشاعت ہے۔ اسی لیے انھوں نے تقریباً تمام تحریروں اور تقریروں میں ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی کہ جب تک وہ جدید علوم وفنون سے خود کو آراستہ نہیں کرتے، ترقی نہیں کر سکتے اور مہذّب نہیں کہلا سکتے۔ ان کا خیال ہے کہ زمانہ چونکہ بتدریج ترقی کی جانب گامزن ہے اس لیے علوم وفنون کے میدان میں بھی زمانے کی رفتار کے ساتھ تغیّر وتبدّل لازمی ہے۔ غرضکہ مروّجہ روایتی علوم کو کافی خیال کرنا غلط ہے۔ ان کے نزدیک اسی خیال کے پیش نظر یورپ نے علوم وفنون کو ایسی ترقی دی جیسے ایک ... سے عالی شان درخت پیدا ہو جاتا ہے، اور ایسے جدید علوم ایجاد کیے جو روزمرّہ

کی زندگی کے واسطے کار آمد ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے تار برقی اور ریل کو پیش کیا اور کہا کہ اگر دنیا کے کسی علاقے میں یہ سہولتیں میسّر نہ ہوں تو اس علاقے کے لوگوں کو معذور خیال کیا جاتا ہے۔ سرسید مسلمانوں کو یہ پیغام دینا چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کو بھی یورپی اقوام کی طرح اپنے پرانے علوم وفنون پر تکیہ نہ کرکے جدید علوم وفنون کی تحصیل کرنی چاہیے اور نئے نئے سائنسی اور ٹکنالوجیکل انکشافات اور ایجادات سے خود کو آگاہ رکھنا چاہیے:

> دیکھیے یہ تمام چیزیں یورپ کی ایجاد کی ہوئیں علوم کی برکت سے ہم کو ملی ہیں جب زمانہ ایسی ترقی کر گیا ہے اور علوم نے یہ ترقی پائی ہے تو کیا ہمارا یہ کام ہے کہ ہم ان علوم پر نظر نہ ڈالیں یا جس قدر ہمارے اسلاف نے کیا ہے اسی قدر ہم بھی کریں۔ اگر ہم اسی پرانے علم کو رٹتے جائیں اور ہم اتنا ہی کریں جتنا کہ ہمارے باپ دادا نے کیا تھا تو ہم مثل ایک جانور کے ہوں گے۔[1]

دنیا میں علوم وفنون کے میدان میں ترقی کی رفتار کو دیکھ کر سرسید نے مسلمانوں کے مروّجہ تعلیمی نظام — سلسلۂ نظامیہ — کا جائزہ لیا، جسے وہ صدیوں سے اختیار کیے ہوئے تھے۔ اس نظامِ تعلیم کا جائزہ لینے کے بعد اس کے بارے میں انھوں نے کہا کہ اسے اختیار کرنے والی قوم کبھی ترقی نہیں کرسکتی کیونکہ جدید عہد میں علوم وفنون جس قدر ترقی کر چکے تھے اور ان میں جس قدر انقلابات رونما ہو چکے تھے ان کی روشنی میں اس نظامِ تعلیم کے تحت پڑھائے جانے والے مضامین فرسودہ ہو چکے تھے اور مضحکہ خیز معلوم ہوتے تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں جون پور، علی گڈھ، کان پور، سہارن پور، دیوبند، دہلی اور لاہور کی دینی درس گاہوں کو مثال کے طور پر پیش کیا اور ان کو 'ناقص' اور 'محض لغو' قرار دیا۔ ان کا خیال تھا کہ بدلے ہوئے حالات میں ان درس گاہوں سے مسلمانوں کو فائدہ حاصل ہونے کے بجائے نقصان پہنچنے کی امید ہے۔[2] سرسید نے اپنی اس رائے کے حق میں لارڈ میکالے کی اس روداد سے ایک اقتباس پیش کیا جسے انھوں نے ہندوستان کے سرکاری اداروں میں مروّجہ پرانی تعلیم کے بارے میں بورڈ آف ایجوکیشن کے صدر کی حیثیت سے مرتب کی تھی۔ میکالے نے اس روداد میں کہا کہ اگر حکومت نے موجودہ نظامِ تعلیم میں تبدیلی نہیں کی تو وہ اس بورڈ کے صدر

کے عہدے سے استعفادے دیں گے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اُن کو ایسے نظامِ تعلیم میں اپنی قوت صرف کرنی پڑتی ہے جس کے بارے میں ان کو مکمل یقین تھا کہ وہ صرف ایک فریب ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ موجودہ نظامِ تعلیم سچائی کو فروغ دینے کے بجائے ایسی غلطیوں کو فطری موت مرنے سے بچا رہا ہے جسے بالآخر معدوم ہونا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اس قسم کی تعلیم کو فروغ دینے والے بورڈ کو پبلک انسٹرکشن بورڈ جیسا معزز نام اختیار کرنے کا کوئی مجاز نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہ ایک ایسا بورڈ ہے جو ایسی گھٹیا قسم کی کتابیں چھاپنے پر روپے برباد کرتا ہے جس کی قدر اس کورے کاغذ سے بھی کم ہے جس پر یہ کتابیں چھپتی ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ یہ بورڈ لغو تاریخ، نامعقول مابعد الطبیعیات اور مہمل دینیات کو فروغ دیتا ہے اور ایسے اسکالروں کی جماعت تیار کرتا ہے جو اپنے علم و فضل کو عیب اور ترقی کا مانع خیال کرتے ہیں[۲]۔ سرسیّد نے تقریباً اسی خیال کو اپنی زبان میں اس طرح دُہرایا:

> اب وہ زمانہ اور وقت نہیں ہے کہ تصور و تصدیق اور ہیولیٰ اور صورت کی بحث میں عمریں کی عمریں ضائع کردی جائیں۔ قدیم علوم پڑھے ہوئے عالم جو اس زمانے میں موجود ہیں ... اس دنیا میں کس کام کے ہیں اور ان کی ذات مبارک سے قوم کو، ملک کو، ملک کے لوگوں کو کیا فائدہ پہنچتا ہے ... سخت افسوس یہ ہے کہ ان کی ذات کو بھی کسی فائدے کا ہونا معلوم نہیں ہوتا ... انھوں نے اُن علوم کو حاصل کر کر کیا واقفیت اپنے میں پیدا کی، کن چیزوں کی حقیقت واقعی سے واقف ہوئے، خدا نے جو عجیب عجیب چیزیں دنیا میں پیدا کی ہیں اور جن کی حقیقت اور حالت اور بناوٹ کی حکمت جاننے سے خدا تعالیٰ کی قدرت پر اُس کے کمال پر اُس کی بے انتہا حکمت پر خوبی تصدیق حاصل ہوتی ہے ان میں سے کس چیز کی حقیقت سے واقفیت پیدا کی ہے۔ البتہ چند لفظوں کے معنی قرار دے کر اُن کے الٹ پھیر کے سوا اور کچھ نہیں آیا۔[۴۳]

سرسیّد کے ذہن میں مغرب کے وہ علوم و فنون اور سائنس ہیں جو فطرت کے اسرار و رموز کی دریافت میں معاون ثابت ہوتے ہیں اور دُنیاوی ترقی کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ اس

۳۸۶۷۷

سلسلے میں ایک بات ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ خود سرسید بھی مظاہر فطرت کا علم حاصل کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ دنیا کے اسرار و رموز اور مذہب کی ایک صحیح سمجھ پیدا کرسکیں۔ فلسفیانہ سطح پر جدید تعلیم کی تحصیل پر زور دینے کا سرسید کا مقصد محض ملازمت کے حصول سے بہت بلند ہے بلکہ ان کا مقصد ایک ایسا ذہن پیدا کرنا ہے جو کائنات، تخلیق کائنات اور اس کے اسرار و رموز کی سائنسی سمجھ پیدا کرسکے۔ اسی کے پیش نظر انھوں نے کہا کہ ایسے علوم و فنون جو ان مقاصد کی تکمیل نہیں کرتے بے فائدہ محض ہیں اور ان پر قوت، وسائل اور وقت صرف کرنا نادانی ہے۔ انھوں نے مسلمانوں میں رائج روایتی علوم و فنون کی فہرست پیش کرتے ہوئے مسلمان اہل فکر و نظر سے اس امر پر غور و خوض کرنے کو کہا کہ آیا یہ مضامین ان کے لیے مفید اور موجودہ عہد کے تقاضوں کے مطابق ہیں یا نہیں۔ اس نصاب تعلیم کے بارے میں سرسید کی اپنی رائے منفی تھی۔ وہ انھیں 'مفلسی اور محتاجی' کی جڑ سمجھتے تھے۔ انھوں نے مسلمانوں میں روایتی طور پر مروّج علوم و فنون کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ ان میں سے اکثر کی اہمیت اور ضرورت سے مکمل طور پر انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن چونکہ وہ بالکل ہی ابتدائی شکل میں تھے اور ان علوم و فنون کے میدانوں میں رونما ہونے والی ترقی کے ساتھ ان کو ہم آہنگ نہیں کیا گیا تھا اس لیے چند صورتوں میں وہ مضرت رسانی اور گمراہی کے باعث تھے اور عموماً موجودہ عہد کے تقاضوں کے مطابق نہیں تھے۔ سرسید علم دین کی ضرورت کے منکر نہیں تھے بلکہ ان کے نزدیک اسلام پر دوسرے مذہب کے لوگوں کے عالمانہ حملوں کی صورت میں اس علم کی ضرورت اور بھی بڑھ جاتی تھی لیکن ان کا خیال تھا کہ مسلمان جس طرح اس کی تعلیم کرتے ہیں اُس سے اس کا یہ مقصد پورا نہیں ہوتا ہے۔ سرسید نے کہا کہ علم لسان اور علم منطق جس طرح مسلمانوں میں رائج ہیں ان کی مسلمانوں کو ضرورت نہیں ہے۔ انھوں نے علم طبعی الٰہی کو 'نہ پینے کا نہ پوتنے کا' قرار دیا۔ سرسید نے علم حساب اور ہندسہ کو بہت ہی اہم اور سود مند مضامین خیال کیا لیکن ان کی رائے تھی کہ مکاتب میں ان مضامین کی حالت اتنی ناگفتہ بہ تھی کہ ان مضامین کے بارے میں تحصیلی اسکولوں کے بچوں کی سمجھ ان مکاتب کے بڑے بڑے اساتذہ سے بدرجہا بہتر تھی۔ سرسید کے مطابق دینی درسگاہوں میں

رائج علم ہیئت سے 'جہل مرکب' کا فروغ ہوتا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں میں رائج علم آلات کو محض لغو اور بیہودہ اور غیر مفید' بتایا۔ علم طب کے بارے میں سرسید نے کہا کہ اسی میدان میں جو جدید تحقیقات ہو رہی ہیں اگر ان سے اس کا موازنہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں کافی ترقی کرنے کی ضرورت ہے اور موجودہ حالات میں یہ کافی فائدہ بخش نہیں ہے۔ سرسید کا خیال تھا کہ مسلمانوں میں جتنے بھی علوم و فنون رائج ہیں ان میں سے کوئی بھی موجودہ عہد کے تقاضوں کے مطابق نہیں ہے۔ سرسید کے نزدیک ان علوم و فنون کا غیر ترقی یافتہ ہونا مسلم معاشرے کی مجموعی پسماندگی کی علامت ہے۔ انھوں نے آخر میں مسلم دانش وروں کو ان امور پر غور و فکر کی دعوت دی اور اپیل کی کہ وہ مسلمانوں کے لیے ایک ایسا نصاب تعلیم مرتب کریں' جو ان کے دین و دنیا دونوں کے لیے مفید ہو۔[۵]

سرسید نے اپنی تعلیمی سرگرمیوں کے ابتدائی دور میں دیسی طلبا کی ذہنی ترقی کے لیے اُردو کو ذریعۂ تعلیم کے طور پر نامناسب قرار دیا اور انگریزی زبان کو موزوں خیال کیا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ ذریعۂ تعلیم کے طور پر اُردو اختیار کرنے سے تعلیم کے بنیادی مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے کیونکہ اُردو میں ان تمام خوبیوں کا فقدان تھا جو ذریعۂ تعلیم کے طور پر اختیار کی جانے والی کسی بھی زبان میں ہونی چاہییں۔ ان کے نزدیک ہندوستان کی مجموعی ترقی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب برطانوی سرکار ذریعۂ تعلیم کے طور پر دیسی زبان کی جگہ انگریزی رائج کرے۔ سرسید نے پانچ چھ سال بعد بھی ۱۸۶۴ء میں اپنے اس خیال کا اعادہ کیا اور انگریزی زبان کی اہمیت پر کافی زور دیا اور اسے حاصل کرنے کی اپیل کی۔[۶]

لیکن سرسید اس امر سے واقف تھے کہ مغربی علوم و فنون کی کتابیں انگریزی زبان ہی میں دستیاب تھیں' مادری زبان کے ذریعے ان کی تحصیل میں زیادہ آسانی تھی اور مادری زبان کے ذریعے ہی تعلیم کی نشر و اشاعت ہو سکتی تھی۔ اسی غرض سے سرسید کے ہاتھوں ۱۸۶۳ء کے اواخر میں سائنٹفک سوسائٹی کا قیام عمل میں آیا۔ اس سوسائٹی کا مقصد دیسی زبانوں میں مغرب کی سائنسی اور جدید علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ کرنا تھا۔ لیکن بعد میں خود سرسید نے ترجمے کے ذریعے علوم و فنون کی تحصیل کے خیال کو ناقابل عمل قرار دیا۔ سرسید نے

یکم اگست ۱۸۶۷ء کو برٹش انڈین ایسوسی ایشن شمال مغربی صوبے کے دیگر ممبران کے ساتھ مل کر ایک جدید قومی یونیورسٹی کا منصوبہ تیار کیا جس کا مقصد برطانوی حکومت کو اس پر آمادہ کرنا تھا کہ وہ اس یونیورسٹی میں آرٹس، سائنس اور دیگر علوم وفنون کے لیے ذریعۂ تعلیم کے طور پر دیسی زبان اختیار کرے۔ اس منصوبے کے تحت ایسوسی ایشن کی جانب سے وائسرائے اور گورنر جنرل ہند کو ایک عرضداشت پیش کی گئی۔

اس عرضداشت میں تعلیم کے مقاصد پر اظہار رائے کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ حکومت عوام کو اس قسم کے علوم وفنون کی تعلیم دے جو روزمرّہ کی زندگی میں سودمند ثابت ہو سکے، ان کے اخلاق وعادات درست کر سکے، ان کو فطرت اور سائنس کی حقیقتوں سے واقف کرا سکے اور خیال میں بلندی اور اصول میں عالی ظرفی پیدا کر سکے۔ اگر انھیں اس قسم کی تعلیم کے ذریعے ان کے قرب وجوار کی حقیقتوں سے واقف کرایا گیا تو وہ وقتاً فوقتاً ذہن کو پریشان کرنے والے اور امن وچین میں خلل پیدا کرنے والے غلط خیالات کو مزید قبول نہیں کریں گے۔ جب فطرت اور عقلیت کی روشنی سے عوام کے دماغ روشن ہوں گے تو مذہب اور نسل کا امتیاز ختم ہو جائے گا اور ان کی بنیاد پر قائم نفرت مٹ جائے گی اور موجودہ شک وشبہہ اور نفرت کی جگہ سماج میں ایک دوسرے کے لیے عزت واحترام کا جذبہ پیدا ہوگا۔ لیکن ان کے نزدیک انگریزی ذریعۂ تعلیم پر مبنی تعلیمی نظام ہندوستان کی کثیر آبادی تک جدید علوم وفنون کی روشنی پہنچانے کے لیے ناکافی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اس سے صرف قلیل آبادی کو ہی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم ہندوستان کے عوام کی رسائی سے پرے تھی۔ اس لیے سرسیّد نے کہا کہ ان علوم وفنون اور سائنس سے نہ صرف قلیل آبادی کو بلکہ پورے ملک کو مستفید ہونا چاہیے۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے دیسی زبان کو ہی مناسب ترین ذریعۂ تعلیم قرار دیا۔ لیکن اس ضمن میں ایک قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس عرضداشت میں انگریزی زبان کے بارے میں یہ کہا گیا تھا کہ دیسی زبان میں جدید تعلیم کے حصول سے ان میں انگریزی زبان کی تحصیل کی خواہش بھی پیدا ہوگی[9]۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انگریزی زبان کی اہمیت کا انھیں شروع ہی سے اعتراف تھا لیکن عوام میں بڑے پیمانے پر جدید تعلیم کی اشاعت کی خاطر ہی انھوں نے دیسی

زبان کی حمایت کی تھی۔

سرسیّد نے ۱۸۶۹ء میں پھر برطانوی حکومت سے کہا کہ ہندوستانی عوام میں جدید تعلیم کی اشاعت کے لیے انگریزی زبان اختیار کرنے کا اب تک کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ عوام اس زبان میں تعلیم حاصل کرنے سے قاصر تھے۔ اسی لیے انھوں نے حکومت سے کہا کہ اس زبان میں تعلیم دینا غیر منصفانہ ہے۔ انھوں نے عوام میں جدید تعلیم عام کرنے کے لیے 'عوام کی زبانوں' کو ہی اختیار کرنے کا مشورہ دیا۔[۱۰]

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں اور حکومت کی اختیار کردہ لسانی اور تعلیمی پالیسی سے ان کے تعلیمی نظریے میں تبدیلی پیدا ہوئی، جسے حق بجانب قرار دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ جب وہ مشرقی زبان وعلوم کے حق میں تھے تب ہندوستان کچھ ہی عرصہ قبل ملکہ وکٹوریہ کے زیرِ اختیار آیا تھا اور اُس وقت مغربی علوم کی اہمیت اور ضرورت محسوس نہیں کی جا رہی تھی کیونکہ عدالتوں کی زبان دیسی تھی اور بڑے سے بڑے عہدے کے لیے ادنیٰ مشرقی تعلیم کافی خیال کی جاتی تھی، اس وقت رسل و رسائل کے ذرائع کا رواج بھی کافی محدود تھا اور ان کو کافی ترقی نہیں حاصل ہوئی تھی بلکہ یہ ابتدائی مرحلے میں تھے۔ اس لیے سرسید نے کہا کہ انھوں نے پہلے جو تعلیمی موقف اختیار کیا تھا وہ اس وقت کے لیے مناسب تھا لیکن اب حالات بدل چکے تھے اس لیے ان کے تعلیمی نظریے میں تبدیلی پیدا ہوگئی تھی۔ غرضکہ انھوں نے بدلے ہوئے حالات کی سربراہی قبول کی تھی۔[۱۱]

انھوں نے کہا کہ حکومت کی اختیار کردہ لسانی اور تعلیمی پالیسی کے نتیجے میں مشرقی زبان اور علوم کے عالموں کی کوئی اہمیت نہیں رہ گئی تھی اور سرکاری عہدے مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل گئے تھے۔ اس لیے انھوں نے محسوس کیا کہ انگریزی کا علم نہ صرف سرکاری ملازمتیں حاصل کرنے بلکہ روزمرّہ کے کام حسن وخوبی چلانے کے لیے بھی ناگزیر ہوگیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ 'جو زمانہ بیس برس آگے بڑھ گیا ہے اُس کو کھینچ کر بیس برس پیچھے' لے آنا اور 'جو روشنی زمانے نے دکھائی ہے اُس کو ٹٹی کی اوجھل کرکے اس پر کالے کپڑے کی چادر' ڈال دینا ممکن نہیں۔ اس لیے انھوں نے اپنے قوم وملک کی بھلائی کے پیشِ نظر معاشرے کو زمانے

کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کا مشورہ دیا۔ وقت کی رفتار کے ساتھ چلنے کا سرسید کا یہی وہ بنیادی اور کلیدی فلسفہ ہے جس پر انھوں نے اپنی تعلیمی اور معاشرتی اصلاح کی بنیاد رکھی۔ ہندوستان میں رونما ہونے والی سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کے نتیجے میں انھوں نے جس فلسفۂ ترقی کو اختیار کیا تھا اُسی کی روشنی میں انھوں نے مغربی زبان اور مغربی علوم وفنون کی تحصیل پر زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی مجموعی ترقی مغربی زبان اور علوم وفنون کی تحصیل ہی سے ہو سکتی ہے۔

اسی طرح سرسید نے مسلمانوں کی دینی اور دنیاوی 'بہتری اور ترقی' کے لیے ان کی تعلیم کا مکمل خاکہ پیش کیا۔ مضامین سے متعلق نصاب کو انھوں نے دو بڑے حصّوں میں تقسیم کیا: (۱) عام تعلیم کے لیے مضامین اور (۲) خاص تعلیم کے لیے مضامین — عام تعلیم کے مضامین کو انھوں نے مزید چار حصّوں میں تقسیم کیا: (۱) مذہب سے متعلق مضامین — فقہ، اصولِ فقہ، حدیث، اصول حدیث، تفسیر قرآن اور علم سیر؛ (۲) ادب اور سماجی علوم سے متعلق مضامین — زبان وادب، گرامر، تاریخ، جغرافیہ، منطق، فلسفہ، سیاست، سیاسی معیشت، علم اخلاق اور علم قوائے انسانی؛ (۳) علم ریاضی اور اس کی دوسری شاخیں؛ اور (۴) نیچرل سائنسز — سکونیات، حرکیات، بصریات، علم آب، علم ہوا، علم مناظر، علم برق، علم ہیئت، علم حرارت اور نیچرل فلاسفی وغیرہ۔ خاص تعلیم کے علوم وفنون میں انجینیرنگ، اناٹومی، بوٹنی، کیمسٹری، جیالوجی، منرالوجی، اینیمل فزیالوجی شامل کیے گئے اور زولوجی کو اینیمل فزیالوجی کے ساتھ ہی رکھا۔[۱۴]

سرسید نے تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی حمایت نہیں کی۔ انھوں نے اپنے عہد میں کل کارخانے کی ناکافی ترقی کے پیشِ نظر یہ محسوس کیا کہ اُس وقت اس قسم کے تعلیم یافتہ جتنے افراد بھی موجود تھے وہ کافی تھے۔ اس کے علاوہ مستقبل قریب میں کل کارخانے کے فروغ کی کوئی امید بھی نہیں تھی۔ اس لیے ان کا خیال تھا کہ تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے والے افراد کے لیے ملازمت کے امکانات بالکل تاریک تھے۔ اسی خیال کی بنا پر انھوں نے ہندوستانی یونیورسٹیوں میں تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی حمایت نہیں کی۔[۱۵]

سرسید تجارت کو کسی بھی قوم کی معاشی ترقی کے لیے بہت اہم وسیلہ خیال کرتے تھے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں میں تجارت کا فقدان دیکھ کر افسوس ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ 'جو نفع کہ ہماری قوم کو اپنے ملک کی پیداواری کو دوسرے ملک میں لے جاکر اٹھانا چاہیے تھا وہ نفع ہمارے ملک کی پیداوار سے دوسری قوم اٹھاتی ہے'[۱۶]۔ تجارت کے فقدان کے اسباب کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ 'اس زمانے میں تجارت جاہل بدوؤں کا کام نہیں رہا وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کا فن ہوگیا ہے جس میں تعلیم و تربیت، عقل و علم دونوں کی ضرورت ہے۔ غیر ملک کے لوگوں سے واقفیت، ان لوگوں اور ان ملکوں کے حالات سے آگاہی، بحر و بر کے سفر کی عادت، دلیری اور جرأت اس کے لیے درکار ہے مگر ہماری قوم سے یہ سب چیزیں معدوم ہوگئی ہیں'[۱۷]۔ اس لیے سرسید نے تجارت کے لیے بھی تعلیم و تربیت اور علوم و فنون کو لازمی قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ ہندوستان کے خام مال کی تجارت سے جو منافع برطانوی تاجر حاصل کرتے ہیں اسی قسم کی تجارت کر کے ہندوستان کے لوگوں کو بھی منافع حاصل کرنا چاہیے اور اس غرض سے انھیں چاہیئے کہ وہ ہندوستان سے چمڑے، جانوروں کی ہڈیوں، غلّے اور روئی کو برطانیہ، امریکہ اور یورپین ممالک لے جائیں اور اس مال کو فروخت کر کے منافع حاصل کریں[۱۸]۔ ان کی خواہش تھی کہ ہندوستان کے لوگ بھی غیر ممالک میں بڑی بڑی کمپنیاں قائم کریں اور ہندوستان سے خام مال کی سپلائی کریں تاکہ 'جس طرح ہمارے ملک کا روپیہ دوسرے ملک میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیہ اپنے ملک میں کھینچ لاویں گے'[۱۹]۔ کیونکہ سرسید کو اس حقیقت کا احساس ہوچکا تھا کہ 'وہ ملک دولت مند نہیں ہوتا جس میں دوسرے ملک کی تجارت ہوتی ہے بلکہ وہ ملک دولت مند ہوتا ہے جس کی چیزوں کی تجارت کو دوسرے ملکوں میں ترقی ہوتی ہے'[۲۰]۔ سرسید برطانوی سامراج کے اس عمل سے واقف تھے کہ انگریز یہاں سے خام مال اپنے ملک میں لے جاتے ہیں اور اس کو وہاں تیار کر کے مہنگی قیمتوں پر فروخت کرنے کے لیے پھر ہندوستان ہی واپس لے آتے ہیں۔ اس طرح بڑی تجارت کرنے اور کمپنیاں قائم کرنے کے پیچھے سرسید کا یہ مقصد تو تھا ہی کہ اس سے ہندوستان کی ترقی ہوگی لیکن اس سے بھی اہم نکتہ یہ ہے کہ ان کو یہ احساس ہو چلا تھا کہ برطانوی حکومت تمام

تعلیم یافتہ لوگوں کو ملازمت نہیں فراہم کر سکتی ہے، اس لیے انھوں نے مسلمان گریجویٹوں کو مشورہ دیا کہ وہ کئی افراد مل کر بڑے پیمانے پر غیر ممالک میں کمپنیاں قائم کریں[21]۔ لیکن سرسید "شخصی تجارت"[22] اور اندرونِ ملک قرب وجوار میں سامان فروخت کرنے کو منفعت بخش نہیں خیال کرتے تھے[23]۔

سرسید نے اپنے تعلیمی منصوبے میں مذہبی تعلیم کو شامل کیا جس کے بنیادی طور پر دو اسباب تھے۔ چونکہ ان کے نزدیک مسلمانوں کی مذہبی اور عام تعلیم دونوں آپس میں جسم وجان کی طرح مل چکی ہیں اس لیے ان کو الگ کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اگر عام تعلیم سے مذہبی تعلیم کو نکال دیا جائے تو اس صورت میں عام تعلیم بے جان ہو جائے گی جس سے مسلمانوں کے تمام مقاصد کی تکمیل نہیں ہو سکتی[24]۔ دوم مسلمانوں کو یہ خدشہ تھا کہ انگریزی تعلیم کے رواج پانے سے طلباء میں لامذہبیت پھیل جائے گی۔ لیکن مسلمانوں میں رائج مذہبی درسی کتب کے متعلق سرسیّد کا خیال تھا کہ انگریزی علوم کے ساتھ ان کا پڑھانا مزید لامذہبیت اور بداعتقادی کا باعث ہوگا کیوں کہ قرآن کے علاوہ دیگر تمام مذہبی کتب غلطیوں سے بھری ہیں۔ اس طرح سے یہ مذہبی کتابیں اسلامی عقیدے کے برخلاف جدید علوم کے تصورات کی نہ تردید کر سکتی ہیں اور نہ اُن تصورات سے اسلامی عقائد کی تطبیق ہی کر سکتی ہیں۔ اس لیے سرسیّد کے نزدیک اس قسم کی مذہبی کتب کا دینی نصاب میں شامل نہ کرنا ہی بہتر تھا۔ انھوں نے کہا کہ خدا کی بات اور خدا کے کام میں مطابقت ہونی چاہیے۔ اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ جدید علوم سے اسلامی عقائد کی تطبیق کرنے کی کوشش کریں[25]۔ اسی غرض سے سرسیّد نے مسلمانوں کے لیے تعلیم کا منصوبہ تیار کرتے وقت مذہبی تعلیم کو بھی شامل کیا اور مسلمانوں کی یہ ذمّے داری قرار دی کہ وہ مسلمانوں میں جدید علوم کے ساتھ مذہبی تعلیم بھی رائج کریں۔ انھوں نے بالآخر مسلم دانشوروں سے درخواست کی کہ وہ مذہبی نصاب اس طریقے پر ترتیب دیں کہ وہ دین ودنیا دونوں میں مسلمانوں کی ترقی کا باعث ہوں[26]۔

سرسیّد کے نزدیک مسلمانوں کی مجموعی پس ماندگی کا بنیادی سبب ان میں جدید تعلیم کی کمی ہے کیوں کہ ان کے خیال میں کسی معاشرے یا کسی فرقے کی مجموعی ترقی کا انحصار جدید علوم و

فنون کی تحصیل پر ہوتا ہے۔ لیکن جب انھوں نے اپنے عہد کے مسلمانوں میں رائج روایتی نصابِ تعلیم کا جائزہ لیا تو انھیں محسوس ہوا کہ تعلیمی میدان میں جتنی ترقی اور انقلابات رونما ہو چکے تھے ان کے پیشِ نظر یہ نصاب نہایت ہی پس ماندہ ہے اور وقت اور حالات کے تقاضوں کے مطابق نہیں ہے۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو وقت اور حالات کے تقاضوں کے پیشِ نظر جدید علوم و فنون اور سائنس کی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی تاکہ وہ اس کی خوبیوں سے متصف اور اس کے فوائد سے مستفیض ہو سکیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس قسم کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں میں روشن خیالی، وسیع النظری اور وسیع المشربی پیدا ہوگی۔ اسی لیے وہ چاہتے تھے کہ مسلمان جدید تعلیم سے لیس ہو کر زیادہ سے زیادہ سرکاری ملازمتیں حاصل کریں اور سیاست کے میدان میں بھی زیادہ سے زیادہ حصہ حاصل کریں اور ان میدانوں میں اپنے دیگر برادرانِ وطن سے بازی لے جائیں، کیونکہ جدید تعلیم کی کمی کے باعث ہی انھوں نے مسلمانوں کو قومی سیاست میں شرکت سے باز رکھنا چاہا تھا۔ غرضکہ ان کے نزدیک جدید علوم و فنون مجموعی ترقی کے ضامن تھے۔

نذیر احمدؒ

نذیر احمد نے جب بدلے ہوئے حالات کا جائزہ لیا تو محسوس کیا کہ مغربی ممالک کے تمام شعبوں میں انقلابات رونما ہو چکے تھے اور ان میں بے پناہ ترقیاں ہو چکی ہیں لیکن ہندوستانی معاشرے میں نہ کوئی انقلاب رونما ہوا اور نہ کوئی علمی اور فنی ترقی ہوئی اور یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی معاشرہ جمود و تعطل کا شکار ہے۔ اس کے جو روایتی علوم و فنون ہیں وہ مغربی ممالک کے علوم و فنون کے سامنے ہیچ ہیں۔ نذیر احمد نے مغربی ممالک کی ترقی کو سائنسی علوم و فنون اور سائنسی ایجادات و انکشافات پر محمول کیا۔ اسی لیے انھوں نے ہندوستان کے لیے بھی اسی قسم کی تعلیم کی ضرورت محسوس کی۔ ان کے خیال میں یورپی اقوام کی مسلسل سامراجی توسیع پسندی کی واحد وجہ ان کی سائنسی اور علمی برتری ہے۔ انھوں نے کہا کہ یورپی ممالک روزانہ خوب سے خوب تر آلاتِ حرب ایجاد کر رہے ہیں جن کا مقابلہ دیگر اقوام نہیں کر سکتے۔ وہ صرف آپس ہی میں ایک دوسرے کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے خیال میں ان ترقی یافتہ جنگی اسلحہ کے

سامنے ہندوستانیوں کی 'سپہ گری کے کرتب'، جو کبھی سلطنتوں کی قسمت کا فیصلہ کرتے تھے اب کسی کام کے نہیں ہیں اور نہ ان کی 'زورِ جسمانی اور بہادری اور پہلوانی کسی کی کچھ حقیقت باقی' ہے۔ اس لیے ان سے مقابلہ کرنے کا مطلب 'خودکشی' کرنا ہے۔ غرضکہ نذیر احمد نے سائنسی ایجادات اور انکشافات کو نہ صرف سب سے اہم واقعہ قرار دیا بلکہ یہ خیال بھی کیا کہ ان پر حکومتوں کی بنیاد کے قیام کا انحصار ہوتا ہے۔ دیکھیے ہندوستانی معاشرے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو نذیر احمد کس طرح محسوس کرتے ہیں:

... ہر چند یہ فتوحات بھی بجائے خود معظمات الامور ہیں، مگر ان سے معظم تر انگریزوں کی سائنٹفک (علمی) فتوحات ہیں۔ ملکی فتوحات کے ذریعے انگریز ہم کو اسی قدر مطیع کر سکتے تھے... کہ طوعاً کرہاً ہم ان کو خراج دیں۔ لیکن سائنٹفک فتوحات کے ذریعے انھوں نے یہاں تک ہم کو اپنے بس میں کر لیا کہ وہ... ریل چلائیں تو ہم کانگریس میں آئیں، وہ تار دیں تو ہم کو خبر ملے۔ وہ گھڑی کے کیل پُرزے ڈھالیں تو ہم کو وقت کی پہچان ہو... یہ ہے سائنٹفک حکومت جس نے تمام رعایا کو جکڑ بند کر رکھا ہے... [اس زمانے میں] سلطنت کوئی حق مستقل بالذات نہیں، بلکہ سائنٹفک سوپری یاریٹی (علمی برتری) کا تابع ہے اور اُس کی فرع ہے... ہماری تیرہویں صدی میں... سب سے بڑا عظیم الشان تغیّر جس پر دوسرے تغیرات متفرع ہوئے علمی تغیر تھا۔[۲]

تقریباً اسی خیال کو انھوں نے نظم کے پیرائے میں یوں بیان کیا ہے:

زمیں بدلی بدلا ہوا آسماں ہے
زمانے کی اگلی سی حالت کہاں ہے
گئے وقت شمشیر و تیر و تبر کے
بس اب دَور دَورے ہیں علم و ہنر کے
کوئی روز شاید کہ جاتا ہو خالی
کہ یورپ کے لوگوں کے اذہانِ عالی

نہ کرتے ہوں اک تازہ ایجاد کوئی

ہے تم میں بھی اے قوم ناشاد کوئی

یہ ریلیں، سٹیمر، کلیں، تار برقی

بھلا ان کو کیا جانیں ہم لوگ شرقی[۲۸]

جب نذیر احمد نے معاشرتی تبدیلیوں میں جدید علوم وفنون کے ادا کیے گئے رول کو دیکھا تو انھیں روایتی ہندوستانی نظامِ تعلیم فرسودہ اور دور از کار نظر آنے لگا۔ انھوں نے اس نظامِ تعلیم کی سخت ترین الفاظ میں تنقید کی اور اس کو ترک کر کے جدید علوم وفنون کی تحصیل کا مسلمانوں کو مشورہ دیا۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوؤں کے ترقی یافتہ ہونے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ان کے اندر حالات کے مطابق خود کو بدلنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی عملداریوں میں اپنے روایتی علوم کی جگہ مروجہ علوم وفنون اور زبان کی تحصیل کی اور انگریزوں کی حکومت میں بھی انھوں نے یہی رویّہ اختیار کیا۔ لیکن بدلے ہوئے حالات میں مسلمان ایسا نہ کرسکے اور نتیجتاً پسماندگی نے انھیں آگھیرا۔ نذیر احمد کی دلی خواہش تھی کہ مسلمان اپنے قدیم علوم وفنون اور زبان کی جانب توجہ دینے کی بجائے جدید علوم کی طرف رجوع کریں کیونکہ بدلے ہوئے حالات میں ان کی ترقی کے ضامن یہی زبان اور علوم تھے۔ ان کا اس بات میں نہایت ہی پختہ یقین تھا کہ ہر قسم کی ترقی جدید علوم وفنون کی تحصیل ہی سے حاصل ہوسکتی ہے اور قدیم نظامِ تعلیم تنزل کی جڑ ہے۔ اس لیے ان کے خیال میں نہ صرف ہندوؤں اور مسلمانوں بلکہ اقوامِ عالم کے قدیم علوم بھلا دیے جانے کے قابل تھے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک یہ علوم "قوم اور ملک کے حق میں مفید" نہیں[۲۹] تھے۔

انھوں نے دُنیا کے قدیم علوم وفنون کے بارے میں کہا کہ یوں تو اس کی ایک لمبی فہرست پیش کی جاسکتی ہے لیکن بنیادی طور پر انھیں "زبان دانی اور معقولات"[۳۰] کے دو خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ وہ مسلمانوں کے قدیم علوم اور خصوصاً ادب پر سخت معترض ہوئے۔ انھوں نے مسلمانوں کی اکثر خرابیوں کی جڑ اسی ادب کو قرار دیا:

مسلمانوں میں آج کل اسے نیشن (بحیثیت قومی) جتنی خرابیاں ہیں کل تو نہیں اکثر سی

لٹریچر نے پیدا کی ہیں۔ یہ لٹریچر جھوٹ اور خوشامد سکھاتا۔ یہ لٹریچر واقعات اور موجودات کی اصلی خوبی کو دباتا اور مٹاتا۔ یہ لٹریچر متوہمات اور مفروضات بے اصل کو فیکٹس (واقعات) بناتا۔ یہ لٹریچر نالائق مولویوں کو شورش دلاتا۔۔ خیالات اور مضامین کے اعتبار سے تمام دُنیا کے لٹریچروں میں اس زبان کے لٹریچر سے بدتر اور کوئی لٹریچر نہیں۔ اس نے قومی مذاقوں کو ایسا بگاڑا اور اس قدر تباہ کیا کہ ہم لوگوں کو واقعات میں مزہ نہیں ملتا۔۔ مسلمانوں کی تعلیم کی اصلاح میں مجھ کو سب سے زیادہ خدشہ اسی کا ہے کہ ان کی طبیعتیں کہیں مدتوں میں جاکر تعلیم جدید سے مناسبت پیدا کریں گی۔[۳۱]

نذیر احمد نے فارسی ادب کی بُرائیاں اور مسلمانوں کے مذاق اور ان کی ذہنی تشکیل میں اس کے رول پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد 'معقولات' کو 'نامعقول' قرار دیا اور کہا کہ "اس کے پڑھنے سے انسان مخبوط العقل ہو جاتا ہے"۔ اسی طرح انھوں نے عربی زبان کی تحصیل کو "نادانی"، 'تضییع اوقات اور 'زمانے کے خلاف کوشش کرنے' کے مترادف قرار دیا اور افادی نقطۂ نظر سے اس کا انگریزی زبان سے موازنہ کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس کا تعلق مسلمانوں کے مذہبی امور سے نہیں ہوتا تو برطانوی حکومت میں عربی بھی سنسکرت کی طرح مُردہ زبان ہی خیال کی جاتی جب کہ اس کے برعکس چاروں طرف انگریزی کا طوطی بولتا ہے:

عربی تو سوائے کتابوں اور پُرانے کھنڈروں اور قبروں کے کتبوں کے اور کہیں دکھائی نہیں دیتی۔ اور نہ سوائے نماز کے اس کی کہیں آواز سُن پڑتی ہے مگر ہاں انگریزی ہے کہ ریل پر سوار ہو، گاڑی اور اسٹیشن کے دروازے دروازے پر انگریزی' دیا سلائی کے بکس پر انگریزی' سوت کی پیچک پر انگریزی' چاقو پر انگریزی' مقراض پر انگریزی' کپڑے کے تھانوں پر انگریزی کہ نہ دیکھو تو دیکھو اور نہ سنو تو سنو۔ عربی ہماری ملکی زبان نہیں۔ دنیاوی کوئی حاجت اس پر بند نہیں۔۔۔ اگر دینِ اسلام کا سہارا نہ ہوتا تو الجبر اور الخند کے اختلافات کبھی کے نکل کھڑے ہوئے ہوتے۔۔۔ ورنہ ہندوستان میں اور انگریزی عملداری میں عربی ایسی ہی بے جوڑ ہے جیسے امریکہ اور لورپول میں اشاعتِ اسلام۔[۳۲]

اسی لیے نذیر احمد نے مسلمانوں کے مروّجہ قدیم علوم کو بدلے ہوئے حالات میں معاشی اعتبار سے غیر سود مند اور ترقی کی راہ میں رکاوٹ[۳۳] اور عربی زبان کی تحصیل میں وقت صرف کرنے والے کو ناداں[۳۴] قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ قدیم علوم جو کبھی باعثِ فخر تھے آج کے بدلے ہوئے حالات میں جہالت اور ندامت کا اہم سبب ہیں:

جن ہنروں پر تھا ہمیں افتخار — اب ہیں وہی موجب صد گونہ عار
علم ہمارا ہے بتر جہل سے — اور بھی کچھ ہونا ہے نااہل سے[۳۵]

انھوں نے کہا کہ مسلمانوں میں جو علوم رائج ہیں وہ دینیات پر مبنی ہیں یا ان کے نصاب تعلیم میں صرف و نحو اور لغت اور معانی اور بلاغت اور منطق وغیرہ شامل ہیں جن کا مقصد 'فہم قرآن' میں مدد دینا ہے وہ 'خود مقصود بالذات' نہیں ہیں۔ انھوں نے تاسف کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں کے نظام تعلیم میں یورپیوں کے ایجاد کردہ علوم کا شائبہ تک نہیں[۳۶] جن پر تمام دنیوی ترقی کا دارومدار ہے۔ نذیر احمد جب مغربی اقوام کے 'علوم کے ساتھ... اپنے علوم کا مقابلہ کرتے ہیں تو اپنے علوم کو بدتر از جہل پاتے ہیں'۔ ان کا خیال ہے کہ 'علوم دنیا کو خدا نے بندوں پر چھوڑ دیا ہے کہ زندگی کو آسودہ اور مطمئن بنانے کے لیے خود معلومات بہم پہنچائیں' لیکن علماء سرے سے طلب دنیا ہی کو مرادف کفر سمجھتے ہیں' اور انگریزی علوم سے تعصب برتتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ علماء ریل میں سفر کرتے ہیں اور اس سے مستفیض ہوتے ہیں لیکن ریل ایجاد کرنے والے علوم سے نفرت کرتے ہیں۔ انھوں نے متعصب علماء کے رویئے کے تضاد کو حماقت پر محمول کیا۔[۳۷]

نذیر احمد کا خیال ہے کہ زمانے میں اس قدر تبدیلی واقع ہو چکی ہے کہ جدید تعلیم کی تحصیل کے بغیر زندگی دشوار اور انسان کا ترقی کرنا محال ہے۔ ان کے نزدیک علوم و فنون کے بغیر دین اور دنیا میں سُرخروئی ناممکن ہے۔ ان کے بغیر نہ صرف 'سلطنت' کا کاروبار نہیں چل سکتا بلکہ خود 'زندگی حرام ہے'۔ انھوں نے افسوس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں میں اس قسم کے علوم و فنون کا فقدان ہے۔ جس نے یورپ کو حضیضِ ذلت سے اُٹھا کر معراج الکمال عزت پر پہنچا دیا ہے۔[۳۸] لیکن مسلمان پھر بھی لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق بدلنے اور زمانے کی رفتار کے ساتھ چلنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ نذیر احمد کے نزدیک مسلمانوں

کی مجموعی پسماندگی اور پستی کی یہی وجہ ہے[۳۹]۔ انھوں نے کہا کہ مسلمانوں کے پرانے علوم اور خصوصاً ادب سے ان کا مزاج اس قسم کا بن گیا ہے کہ سائنسی علوم وفنون کی طرف ان کا ذہن راغب نہیں ہوتا۔ اپنی دلیل میں زور پیدا کرنے کے لیے انھوں نے محکمۂ تعلیم کے ایک ڈائرکٹر کے حوالے سے لکھا کہ مسلمانوں کا ذہن سائنسی علوم وفنون حاصل کرنے سے مناسبت نہیں رکھتا ہے[۴۰]۔ انھوں نے اسی مضمون کو اپنی نظم میں دوسری جگہ یوں پیش کیا ہے:

معلوم ہے کہ علم پر اب ہے مدار کار
اور جس کو یہ نہیں اسے جینا روا نہیں
پر علم وہ کہ جس سے ہے یورپ کو امتیاز
اس سے مراد شاعریٔ ایشیا نہیں
کرتا ہے ایک افسر تعلیم یوں رپورٹ
ڈھونڈے سے جب کوئی سبب اس کو ملا نہیں
ہوتے ہیں یوں جو نیل مسلمان بالعموم
ان میں مگر مناسبتِ ہندسا نہیں[۴۱]

نذیر احمد نہ صرف یورپ کی ترقی کے اسرار دریافت کر رہے تھے بلکہ ہندوستان کی پسماندگی اور زوال، کے اسباب بھی تلاش کر رہے تھے۔ اس عمل میں انھوں نے یورپ اور خصوصاً برطانیہ کے عروج کا راز ان کی سائنسی برتری میں مضمر پایا۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو ان جدید سائنسی علوم کی تحصیل کا مشورہ دیا جن کو حاصل کر کے برطانوی قوم اوج ترقی پر پہنچ گئی تھی اور ان پر حکمراں تھی۔ نذیر احمد کے نزدیک ہندوستان کے تنزل کی وجہ یہ تھی کہ یہ علوم وفنون کے میدان میں رونما ہونے والے انقلابات سے بے خبر اپنی غفلت کی دنیا میں مگن تھے[۴۲]۔ انھوں نے ان کو بے خبری کے عالم سے باہر لا کر ترقی کی راہ پر لگانے کے لیے عملاً سود مند سائنس اختیار کرنے پر زور دیا اور جدید سائنسی علوم کے تمام شعبوں میں ماہرین تیار کرنے کو لازمی قرار دیا[۴۳]۔

۱۸۸۸ء میں انھوں نے اپنے ناول ابن الوقت میں اسبابِ بغاوت کا تجزیہ

کرتے ہوئے دیسی صنعت وحرفت کے زوال کا بنیادی سبب برطانوی تکنالوجی کی برتری قرار دیا تھا اور ہندوستان کے لیے صرف ایسی تعلیم کی ضرورت پر زور دیا تھا جو یہاں کے عوام کے حق میں فائدہ مند ثابت ہو سکے اور جو لوگوں کو غور وفکر کی دعوت اور 'صنعت وحرفت کو ترقی' دے سکے[۴۴]۔ لیکن تین سال بعد ان کے خیال میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انھوں نے تکنیکی علوم کی جگہ سائنسی علوم کی حمایت کی کیونکہ اب وہ یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ سائنسی علوم کی ترقی کے بغیر تکنیکی علوم زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتے[۴۵]۔ نذیر احمد اس بات پر افسوس ظاہر کرتے ہیں کہ مسلمان سائنسی تعلیم سے کافی دور ہیں[۴۶] اور 'احمقانہ تعصب کی وجہ سے'[۴۷] انگریزی تعلیم کی طرف سے بے اعتنائی برتتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ مسلمانوں کا یہ خیالی خوف تھا کہ جدید سائنسی علوم لوگوں میں لامذہبیت اور بے اعتقادی پیدا کرتے ہیں، لیکن نذیر احمد نے ان علوم کے بارے میں لوگوں کی رائے کو مسترد کر دیا اور اسے خیال باطل قرار دیا[۴۸]۔ انھوں نے دنیوی تعلیم کے ساتھ بنیادی مذہبی تعلیم کو بھی لازمی قرار دیا تاکہ مذہب پر طلبا کا اعتقاد برقرار رہ سکے۔

نذیر احمد نے چند علمی دشواریوں کے پیش نظر اور کچھ وجوہ کی بنا پر ان علوم وفنون کے لیے انگریزی ذریعۂ تعلیم اختیار کرنے کی حمایت کی۔ انھوں نے اس بحث کا ذکر کرتے ہوئے کہ جدید علوم کا ذریعۂ تعلیم انگریزی ہو یا انھیں ترجمے کے ذریعے حاصل کیا جائے کہا کہ 'علوم جدید کا اردو میں لانا جوئے شیر کا لانا ہے'۔ انھوں نے ترجمے کے طرفداروں کے بارے میں کہا کہ وہ اپنے حق میں 'یونانیوں اور اہل عرب اور انگریزوں کے شواہد پیش کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب جب کسی قوم نے علم میں ترقی کی ہے اپنی ہی زبان کے پڑھنے سے کی ہے'، لیکن نذیر احمد نے ترجمے کے طرفداروں کی دلیل کو مسترد کر دیا اور کہا کہ اس امر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ وہ قومیں 'اپنی ترقی کے زمانے میں حکمراں بھی' رہی ہیں۔ نذیر نے کہا کہ کوئی ایسی مثال نہیں ملتی کہ محکوم قوم نے ترجمے کے ذریعے علوم وفنون حاصل کر کے ترقی کی ہو۔ ان کے نزدیک 'انگریزی علوم کا انگریزی ہی زبان میں پڑھنا' پسندیدہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انگریزی زبان ایسی ناگزیر ہو گئی ہے کہ اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا ناممکن ہے[۴۹]۔

نذیر احمد کے نزدیک موجودہ انگریزی طریقۂ تعلیم کا بنیادی مقصد لوگوں کو سرکاری

ملازمت کے لیے تیار کرنا تھا اور اس نظام کے تحت تعلیم حاصل کرنے والوں کا مقصدِ آخری اس نوکری کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا تھا۔ لیکن جس تناسب سے تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد بڑھ رہی تھی اس رفتار سے حکومت ملازمت مہیا نہیں کر سکتی تھی[۵۰] اسی صورت حال کے مدِنظر انھوں نے مسلم تعلیم یافتہ افراد کو مشورہ دیا کہ وہ تحصیل معاش کی دیگر تدابیر اختیار کریں[۵۱]، صرف ملازمت پر تکیہ نہ کریں اور نہ اس مقصد سے جدید تعلیم حاصل کریں۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ان کی ترقی کے مواقع نکل جائیں گے۔ انھوں نے رائے ظاہر کی کہ انگریزی تعلیم کی تحصیل صرف ملازمت کے پیشِ نظر کرنا مناسب نہیں کیونکہ یہ تعلیم اس کے علاوہ دنیا کے تمام پیشوں میں نہ صرف کارآمد ہے بلکہ موجودہ عہد میں تحصیل معاش کا انحصار ہی انگریزی تعلیم پر ہوتا ہے لیکن مسلمان اسی میدان میں پس ماندہ ہیں۔ انھوں نے کہا کہ برطانیہ میں ادنیٰ سے ادنیٰ پیشہ اختیار کرنے کے لیے آدمی کا تربیت یافتہ ہونا لازمی ہے اور ہندوستان کے بارے میں صحیح پیشین گوئی کی کہ وہ بھی زیادہ دنوں تک اس سے مستثنیٰ نہیں رہ سکتا[۵۲] اسی لیے انھوں نے اپنی دور اندیشی سے کام لیتے ہوئے مسلمانوں کی ترقی کی خاطر ان کو ہر قسم کا پیشہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا اور جدید علوم وفنون کو اس کے لیے مفید قرار دیا۔ ان کے نزدیک شرعی اور عقلی اعتبار سے کوئی بھی پیشہ رذیل نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک ہندوستانیوں کے ذہن سے اس قسم کی بات نکل نہیں جاتی ان کی ترقی ممکن نہیں۔ انھوں نے مسلم میمنوں، بوروں اور پنجابیوں کی مثال پیش کی اور کہا کہ ان کی خوش حالی کا سبب یہ تھا کہ وہ کسی قسم کی تجارت کو عار نہیں سمجھتے[۵۳] ہیں۔ لیکن نذیر احمد تجارت کے لیے تعلیم ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ تمام مسلمان میمنوں اور بوروں اور پنجابیوں کی طرح مالدار ہو جائیں۔ اسی لیے انھوں نے اس بات کی خواہش کی کہ تمام مسلمان پیشہ تجارت اختیار کریں:

مسلمانوں کو بھی توفیق دے یارب کہ گھر گھر میں
تجارت ہو! تجارت ہو!! تجارت ہو!!! تجارت ہو[۵۴]

انھوں نے کہا کہ لوگوں نے ملازمت کو ذریعۂ عزت اس لیے قرار دے رکھا ہے کہ ان کو اپنے ابنائے جنس پر حکم چلانے اور ان کو ستانے اور ایذا دینے کا موقع ملتا ہے، اور وہ اپنے اختیارات

کا غلط استعمال کرتے ہیں۔ لیکن انھوں نے کہا کہ ایک 'نیک دل اور دین دار آدمی کی نظر میں اس سے بڑھ کر کوئی بے عزتی کی بات نہیں' ہوسکتی۔ یہ اہم بات ہے کہ جن بنیادوں پر لوگ سرکاری ملازمتوں کو ذریعۂ عزت خیال کرتے ہیں انھی بنیادوں پر نذیر احمد ان کو بے عزتی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے مسلمانوں کے لیے سرکاری ملازمت کی حمایت اس لیے بھی نہیں کی کہ ان کے خیال میں کسی بھی قسم کی سرکاری ملازمت 'ایک طرح کی غلامی' ہی تو ہے۔ وہ چونکہ خود سرکاری ملازمت میں رہ چکے تھے اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بیان میں ان کا اپنا تجربہ بھی شامل ہے۔

نذیر احمد کا اس بات میں پختہ یقین تھا کہ جو قوم سائنسی علوم اور سائنسی ایجادات میں برتر ہوگی دنیا میں زیادہ ترقی یافتہ ہوگی اور دنیا پر حکمرانی کرے گی۔ ان کے نزدیک یورپ کی ترقی کا راز اسی میں مضمر تھا۔ ان کا یقین تھا کہ وہ قوم کبھی بھی ترقی نہیں کرسکتی جو لکیر کا فقیر بنی رہتی ہے اور خود کو نئے حالات کے مطابق نہیں ڈھالتی۔ ان کے خیال میں ترقی کی خاطر زمانے کی رفتار کے ساتھ چلنا لازمی ہے۔ اس لیے انھوں نے مسلمانوں میں رائج روایتی قدیم علوم و زبان (عربی) کو فرسودہ اور دور از کار قرار دیا اور سائنسی علوم کی تحصیل کی حمایت کی۔ انھوں نے مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف راغب کرنے کے لیے روایتی عالموں اور خائف مسلمانوں کے اس خیال کو غلط قرار دیا کہ جدید سائنسی علوم طلبا میں لامذہبیت اور بے عقیدگی پیدا کرتے ہیں۔ تاہم انھوں نے ان علوم کے ساتھ مذہبی تعلیم کو ضروری قرار دیا تاکہ طلبا کا اعتقاد مذہب پر قائم رہے اور جدید تعلیم کے مخالفین کو اس تعلیم پر شک و شبہہ کرنے کا موقع نہ مل سکے۔

حالی

بدلے ہوئے حالات میں حالی نے کہا کہ وہ اشیا جو کل تک محیر العقول اور اسرار فطرت خیال کی جاتی تھیں آج ان کی حقیقت سائنسی تحقیقات اور ایجادات نے سب پر عیاں کردی ہے اور ان کا بھید کھول دیا ہے جن کے نتیجے میں وہ اقدار، تصورات، نظریات

اور آلات جو ہندوستانی معاشرے کو عزیز تھے اب فرسودہ ہوتے جارہے ہیں۔ ہندوستانی معاشرے میں نئے نئے آلات اور نئی نئی مشینوں کے رواج کے نتیجے میں جو تبدیلیاں ہورہی تھیں ان کا بھی حالی نے بغور جائزہ لیا۔ ان کے نزدیک دیسی صنعت وحرفت کے زوال' دیسی دستکار اور اہل حرفہ کی بے روزگاری' زرعی رشتوں میں تبدیلی اور پرانے علم و ہنر کی پامالی کا سبب بھی یہی تھا۔ حالی انگریزوں کی کامیابی اور ترقی کا سبب انہی سائنسی تحقیقات اور ایجادات کو قرار دیتے ہیں۔ کیوں کہ جو قوم سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں برتر ہوتی ہے وہی دنیا پر غالب اور حکمراں ہوتی ہے اسی لیے وہ مسلمانوں کو سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ بہرحال نئی نئی سائنسی تحقیقات اور ایجادت کے سماج پر کیا اثرات مرتب ہورہے تھے ان کو حالی نے اس طرح محسوس کیا :

اے عزیزو ! تم بھی ہو آخر بنی نوعِ بشر — غل ہے کیا نوعِ بشر میں کچھ تمھیں بھی ہے خبر
کررہا ہے خاک کا پتلا وہ جوہر آشکار — ہورہی ہے جس سے شان کبریائی جلوہ گر
رفتہ رفتہ یہ غبارِ ناتواں پہنچا وہاں — طائرِ وہم و تصوّر کے جہاں جلتے تھے پر
اس نے ان کمزور ہاتھوں سے مسخر کرلیا — ابر و برق و باد سے تابحر و برّ و دشت و در

... ...

تھا ارسطو اور فلاطون کو بہت کچھ جن پہ ناز — ہو گئے تقویم پارینہ وہ سب علم و ہنر
کل کی تحقیقات نظروں سے اتر جاتی ہے آج — بڑھ رہا ہے دم بدم یوں آج کل علمِ بشر
قوّتِ ایجاد نے اب یاں تلک پکڑا ہے زور — شام کی ایجاد ہوجاتی ہے باسی تا سحر
کہتے ہیں مغرب سے جب ہوگا برآمد آفتاب — عرصۂ آفاق میں ہوگی قیامت جلوہ گر
دوستو ! شاید وہ نازک وقت آپہنچا قریب — آرہی ہے روشنی مغرب سے اک اٹھتی نظر
رو ترقی کی چلی آتی ہے موجیں مارتی — اگلے وقتوں کے نشاں کرتی ہوئی زیر و زبر
دست کاری کو مٹاتی' صنعتوں کو روندتی — علم و حکمت کی پرانی بستیاں کرتی کھنڈر
ہوشیاروں کو کرشمے اپنے دکھلاتی ہوئی — غافلوں کو موت کا پیغام پہنچاتی ہوئی[۵۶]

ہم عصر سماج میں رونما ہوتی ہوتی تبدیلیوں کو دیکھ کر حالی سمجھ گئے کہ اگر مسلمان ان سے غافل رہے اور ہوشیار

نہیں ہوئے تو ان کے لیے موت یقینی ہے۔ حالی کو یہ احساس ہو چکا تھا کہ مسلم معاشرے میں جو نظامِ تعلیم رائج ہے وہ ان تبدیلیوں کے سامنے ایک لمحے بھی نہیں ٹھہر سکتا کیونکہ وہ اقتضائے وقت کے مطابق نہیں تھا اور دین اور دنیا دونوں کے لیے غیر مفید تھا۔ حالی مسلمانوں کے پرانے نظامِ تعلیم کو ان کی معاشرتی اور اقتصادی پسماندگی کا سبب قرار دیتے ہیں۔ اس نظامِ تعلیم کے فارغ التحصیل کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ ان کا علم کسی کام کا نہیں ہے۔

نہ سرکار میں کام پانے کے قابل ۔۔۔ نہ دربار میں لب ہلانے کے قابل
نہ جنگل میں ریوڑ چرانے کے قابل ۔۔۔ نہ بازار میں بوجھ اُٹھانے کے قابل
نہ پڑھتے تو سو طرح کھاتے کماکر ۔۔۔ وہ کھو گئے اور تعلیم پاکر
جو پوچھو کہ حضرت نے جو کچھ پڑھا ہے ۔۔۔ مراد آپ کی اُس کے پڑھنے سے کیا ہے
مفاد اس میں دنیا کا یا دین کا ہے ۔۔۔ نتیجہ کوئی یا کہ اس کے سوا ہے
تو مجذوب کی طرح سب کچھ بکیں گے ۔۔۔ جواب اس کا لیکن نہ کچھ دے سکیں گے
نہ حجت رسالت پہ لا سکتے ہیں وہ ۔۔۔ نہ اسلام کا حق جتا سکتے ہیں وہ
نہ قرآں کی عظمت دکھا سکتے ہیں وہ ۔۔۔ نہ حق کی حقیقت بتا سکتے ہیں وہ
دلیلیں ہیں سب آج بے کار ان کی ۔۔۔ نہیں چلتی توپوں میں تلوار ان کی[۵۵]

حالی کی تمام تحریری، تقریری، نثری اور شعری کوششوں کا مقصد مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا اور زمانے کے تقاضے سے ان کو نہ صرف آگاہ کرنا بلکہ ان کے مطابق ان کو ڈھالنا ہے تاکہ وہ بھی ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ وہ مسلمانوں کو یہ بتانا اور سمجھانا چاہتے ہیں کہ وہ جن اقدار کو اپنے سے لگائے ہوئے ہیں اور جن کو وہ گرانمایہ خیال کرتے ہیں اب ان کی کوئی قدر نہیں ہے۔ نئے اور بدلے ہوئے حالات میں ان کی حیثیت کھوٹے سکّے سے بدتر ہے۔ انھوں نے خصوصاً مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے سوال کیا کہ "کیا تم ابھی اسی عالم میں ہو جس میں تمھارے آباء و اجداد زندگی بسر کر گئے اور کیا تم اسی کھیتی کے پروان چڑھنے کے منتظر ہو جس میں تمھارے بزرگوں نے تخم افشانی کی تھی؟" اس کے بعد وہ

مسلمانوں کو ان کے حالات سے آگاہ کرتے ہیں ۔

مدّت ہوئی کہ وہ عالم گزر گیا اور وہ کھیتی دریا بُرد ہوگئی۔ ذرا آنکھیں کھولو اور دیکھو کہ تم کون ہو اور کہاں ہو؟ تمھاری گرہ میں جو دام ہیں وہ بازار میں آج پھوٹی کوڑی کو نہیں چلتے۔ تمھاری دوکان میں جو مال ہے اسے کوئی مفت بھی لینا نہیں چاہتا۔ تمھارے چراغ میں جو تیل تھا وہ جل گیا اور تمھاری کھیتی میں جو پانی تھا ۔ سوکھ گیا۔ دیکھو، تمھاری ناؤ بودی ہے اور دریا دم بہ دم چڑھتا جاتا ہے۔ تمھارا قافلہ پیادہ ہے اور منزلیں کٹھن آتی جاتی ہیں۔

ان کا خیال تھا کہ چونکہ حالات بدل چکے تھے اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ لکیر کے فقیر نہ بنے رہیں اور خود کو حالات کے مطابق بدلیں۔ کیونکہ برادرانِ وطن ہندوؤں نے ہوا کا رُخ پہچانا اور خود کو اس کے مطابق ڈھالا، اسی وجہ سے وہ ہر میدان میں کامیاب ہیں ۔

یہاں اور ہیں جتنی قومیں گرامی خود اقبال ہے آج ان کا سلامی
تجارت ہیں ممتاز دولت میں نامی زمانے کے ساتھی ترقی کے حامی
نہ فارغ ہیں اولاد کی تربیت سے
نہ بے فکر ہیں قوم کی تقویت سے

دکاں ان کی ہے اور بازار ان کا بنج ان کا ہے اور بیوپار ان کا
زمانے میں پھیلا ہے بیوپار ان کا ہے پیرو جواں برسرِ کار ان کا
مدار اہل کاری کا ہے اب انہی پر
انہی کے ہیں آفس انہی کے ہیں دفتر

معزز ہیں ہر ایک دربار میں وہ گرامی ہیں ہر ایک سرکار میں وہ
نہ رسوا ہیں عادت و اطوار میں وہ نہ بدنام گفتار و کردار میں وہ
نہ پیشے سے حرفے سے انکار ان کو
نہ محنت مشقت سے کچھ عار ان کو

جو گرتے ہیں گر کر سنبھل جاتے ہیں وہ پڑے زد تو بچ کر نکل جاتے ہیں ۔

ہر اک سانچے میں جا کے ڈھل جاتے ہیں وہ ۔۔۔ جہاں رنگ بدلا بدل جاتے ہیں وہ
ہر اک وقت کا مقتضیٰ جانتے ہیں
زمانے کے تیور وہ پہچانتے ہیں[59]

تعلیم کی وقعت حالی کی نظر میں اتنی تھی کہ انھوں نے محسوس کیا کہ جدید تعلیم کی روشنی سے محروم انسان کا مہذب اور متمدن ہونا غیر ممکن ہے۔ ان کا اس میں اس قدر پختہ یقین تھا کہ انھوں نے انسان اور حیوان کے درمیان تمیز کرنے والی چیز اسی تعلیم کو قرار دیا۔[60] بلکہ ان کے نزدیک جدید تعلیم پر ہی ترقی مبنی تھی اسی لیے انھوں نے کہا کہ "تعلیم کی کمی تمام مصائب کی جڑ ہے"[61] ان کے نزدیک تعلیم سے نظریں چرانے والا شخص زندگی کی دوڑ میں پیچھے رہ جائے گا اور بالآخر مٹ جائے گا:

نہ تھا غیر از ترقی فرق کچھ انسان و حیواں میں
دیا ہے امتیاز انساں کو یہ تعلیم نے آکر
زمانہ نام ہے میرا تو میں سب کو دکھا دوں گا
کہ جو تعلیم سے بھاگیں گے نام اُن کا مٹا دوں گا[62]

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پسماندہ معاشرے کے ایسے افراد کے لیے جن کی قوتِ عمل زائل ہو چکی ہو، جو غفلت میں پڑے ہوں اور جمود و تعطل کا شکار ہوں ان کے لیے حالی کس قسم کی تعلیم تجویز کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کتابوں کے الفاظ، علوم کی اصطلاحات، علمی مسائل اور قواعد کو طوطے کی طرح رٹنے سے نہ تو اس کو جو ایسا کرتا ہے اور نہ اس سماج کو جس کا وہ فرد ہے، فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان کے خیال میں ایسی تعلیم کی ضرورت تھی جو عملی طور پر فائدہ بخش اور کارآمد ہو اور جو 'ساکن اور پژمردہ قوتوں کو متحرک اور شگفتہ و شاداب' کر سکے۔ انھوں نے کہا کہ انگریزوں کے ساتھ تعلق پیدا ہونے کے بعد سے ہندوستان کے لوگ انگریزی زبان سیکھنے اور ان علوم کی جانب بھی توجہ دینے لگے تھے جو انگریزوں کی ترقی میں اہم رول ادا کر چکے تھے۔ لیکن حالی کا خیال تھا کہ وہ انھیں صرف علم کی خاطر سیکھ رہے تھے، طوطے کی طرح رٹ رہے تھے۔ جدید تعلیم کو internalize

نہیں کر رہے تھے۔ اسی لیے حالی نے کہا کہ جب تک ہندوستان کے لوگ علم کو عمل کی غرض سے نہ پڑھیں اور اس سے عملی فائدے نہ اٹھائیں، تب تک ممکن نہیں کہ ان کی حالت درست ہو۔[۶۳]

ان کے مطابق پہلے تعلیم کے حصول کا مقصد سماج کی نظروں میں عزت و احترام حاصل کرنا تھا لیکن اب وہ قصہ پارینہ ہو چکا ہے۔ ان کے نزدیک موجودہ دور میں خود زندگی کا انحصار جدید تعلیم پر ہوتا ہے یعنی اب اس سے معاش کا قریبی رشتہ قائم ہو گیا ہے۔ سماج اب جامد نہیں رہ گیا ہے بلکہ وہ تیز رفتاری سے آگے کی طرف بڑھ رہا ہے اور روز بروز عظیم سے عظیم تر تحقیقات اور ایجادات ہو رہی ہیں:

گئے دن کہ تھا علم و ہنر انسان کا زیور — ہوئی ہے زندگی خود منحصر اب علم و دانش پر
کوئی بے علم روٹی سیر ہو کر کھا نہیں سکتا — نہ زرگر اور نہ آہن گر، نہ بازی گر، نہ سوداگر

... ...

یہ دورہ ہے بنی آدم کی روز افزوں ترقی کا — جو آج اک کام ہے اعلیٰ تو کل ہے اس سے اعلیٰ تر[۶۴]

انھوں نے کہا کہ حالات اس قدر بدل چکے ہیں اور روز بروز بدل رہے ہیں کہ زندگی کے تمام شعبوں میں نئے اور ترقی یافتہ علم و ہنر کی ضرورت ہے، خواہ وہ فن صنعت ہو، خواہ فن تعمیر ہو یا تجارت کا پیشہ۔ یہاں تک کہ گھر کے خدمت گاروں، سائیسوں، باورچیوں اور بڑھئیوں کو بھی اپنے اپنے فن و ہنر کا علم ہونا چاہیے:

گیا دورہ حکومت کا بس اب حکمت کی ہے باری
جہاں میں چار سو علم و عمل کی ہے عملداری
جنھیں دنیا میں رہنا ہے رہے معلوم یہ ان کو
کہ ہیں اب جہل و نادانی کے معنی ذلت و خواری
ضرورت علم و دانش کی ہے ہر فن اور صناعت میں
نہ چل سکتی ہے اب بے علم تجاری نہ معاری
جہاں علم تجارت میں نہ ماہر ہوں گے سوداگر

تجارت کی نہ ہوگی تا قیامت گرم بازاری
نہ آئے گی پسند اُن نوکروں کی خدمت طاعت
جنھیں پائیں گے آتا زیورِ تعلیم سے عاری
اگر چاہیں گے کرنی آدمی گھوڑوں کی سائیسی
تو دینا ہوگا ان کو امتحانِ علم بیطاری
نہ مستغنی بکاول علم سے ہے اب، نہ باورچی
ہوا ہے مدرسوں سے مطبخوں تک فلسفہ جاری
یقیں جانو کہ آئندہ ملے گی درس گاہوں میں
گر آٹا پیسنے کو چاہیے گی اک پنہاری
کوئی پیشہ نہیں اب معتبر بے تربیت ہرگز
نہ فصادی، نہ جراحی، نہ کحالی، نہ عطاری
جہاں تک دیکھیے تعلیم کی فرماں روائی ہے
جو سچ پوچھو تو نیچے علم ہے اوپر خدائی ہے [۹۵]

ہندوستانی سماج کی ترقی کے لیے حالی کس طرح کی تعلیم کی ضرورت محسوس کرتے تھے اس کا اندازہ ان کی نظم میں استعمال کیے ہوئے الفاظ سے بھی لگایا جاسکتا ہے. علم، پیشہ، فن، صناعت، علم تجارت، علم معماری، علم نجاری، علم بیطاری، فصادی، جراحی، کحالی، عطاری، بے تربیت وغیرہ وہ الفاظ واصطلاحات ہیں جن سے حالی کی مراد مسلمانوں میں تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم رائج کرنا ہے۔

حالی کے نزدیک برطانوی حکومت کے تعلیمی ادارے کلرک پیدا کرنے کے کارخانے تھے اور ان اداروں سے فارغ التحصیل طلبا میں لیاقت کا فقدان ہے اور وہ نوکری پر ہی تکیہ کیے ہوئے تھے پھر بھی انھیں نوکری نہیں ملتی تھی۔ حالی ایسی نوکری کو غلامی سے تشبیہ دیتے ہیں، ایسی تعلیم حاصل کرنے والے طلبا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ غلامی کا پیشہ سیکھتے ہیں [۹۶]۔ اس لیے ان کے مطابق ان میں خود اعتمادی اور آزادی کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے ان کو آزاد پیشوں

کی تعلیم دینی چاہیے تھی۔ حالی کا خیال تھا کہ سرکاری نوکر خواہ مخواہ حکومت کے وفادار رہنے پر مجبور تھے۔

ہماری قوم میں انگریزی تعلیم... چشم بددور روز بروز بڑھتی جاتی ہے اور تعلیم یافتہ اصحاب کی تعداد میں ہر سال معقول اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ مستثنیٰ صورتوں کے سوا عملی قوت اور سیلف ہلپ... کا مادہ ان میں تعلیم کے بعد اتنا بھی نہیں رہتا جتنا کہ مدرسہ میں داخل ہوتے وقت وہ اپنے ساتھ لائے تھے۔

ان میں ایک گروہ ہے جس کی بڑی دوڑ بی اے یا ایم اے کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد یہ ہے کہ مڈل پاس کیے ہوئے طلبار کی طرح سرکاری نوکری کے لیے ادھر اُدھر سلسلہ جنبانی کرتا پھرے اور ذریعوں اور سفارشوں کی تلاش میں ایک مدت تک سرگرداں و پریشاں رہے۔ ان کو اپنے دست و بازو پر اتنا بھی بھروسا نہیں ہوتا جتنا کہ چرندوں اور پرندوں کو اپنی قوت لایموت کی تلاش میں ہوتا ہے۔ وہ وجہ معاش کو غلامی یعنی نوکری ہی میں منحصر جانتے ہیں... انھوں نے زمانے کی ضرورت کے مطابق باقاعدہ غلامی کا پیشہ سیکھا ہے۔[۹۵]

اسی لیے آزاد خیالی اور قوت عملی پیدا کرنے کے لیے حالی طلبار کو تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں کیونکہ ان علوم وفنون کو حاصل کر کے طلبار آزاد پیشہ اختیار کر سکتے ہیں جس کی بنیاد پر ان کے اندر قوت عملی اور آزاد خیالی کو فروغ حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ اس مقصد کے حصول کے لیے روایتی سائنس کی تعلیم کو بھی بہت زیادہ اہم خیال نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک وقت کی ضرورت یہ تھی کہ طلبار کو صنعت و حرفت کی کی تعلیم سے آراستہ کیا جائے[۹۶]۔ کیونکہ اسی تعلیم سے قوم کی ترقی ممکن ہے۔ انھوں نے کہا کہ "جس ملک یا قوم کا دارومدار ملازمت پر ہوتا ہے، وہ کبھی مرفہ الحال نہیں ہو سکتی۔ ان کی قدرتی قوتیں ہمیشہ پژمردہ رہتی ہیں اور رفتہ رفتہ بالکل فنا ہو جاتی ہیں، لیکن جہاں صنعتوں اور حرفتوں کا دروازہ کھل جاتا ہے وہاں یہ سمجھنا چاہیے کہ قومی زندگی کی بنیاد پڑ گئی ہے اور وہ زمانہ قریب ہے کہ تازگی اور رونق تمام ملک پر چھا جائے گی"[۹۷]

حالی کا خیال ہے کہ مسلمانوں میں خود کو حالات کے مطابق ڈھالنے کی خوبی (adaptability) مفقود ہے اور وہ ایک ہی حالت میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ انگریزی زبان و علوم کی طرف توجہ نہیں دے سکے تھے اور سرکاری نوکریوں کے لیے نا اہل قرار دیے جاتے تھے۔ جب کہ ان کے برعکس، ہندوستان کی تمام قومیں، ان علوم و فنون کو حاصل کر کے تمام عہدوں کی حقدار ہو گئیں:

... مسلمانوں میں فارن گورنمنٹ کی نوکری کی لیاقت عام طور پر ایسی جیسی کہ ہندوستان کی دیگر اقوام میں ہے نہیں پائی جاتی... مسلمانوں کے سوا ہندوستان کی تمام قومیں ہزار برس سے غیر قوم کی محکوم چلی آتی تھیں، اس لیے صبر و تحمل، فرمانبرداری، زمانہ سازی، فروتنی، رفق و مدارات اور دیگر صفات، جن پر ایک محکوم قوم کی کامیابی بلکہ سلامتی اور زندگی منحصر ہے، طول عہد کے سبب ان کی قومی خصلتیں بن گئی تھیں، اور جو لیاقتیں ایک فارن گورنمنٹ میں رسوخ و تقرب حاصل کرنے کے لیے درکار ہیں، ان کی جبلت میں داخل ہو گئی تھیں۔ یہی سبب تھا کہ جو قومیں ان میں روزگار پیشہ تھیں وہ جس طرح فارسی زبان آسانی سے سیکھ لیتی تھیں اسی طرح انھیں انگریزی سیکھنے میں کوئی مشکل معلوم نہیں ہوئی اور جس طرح وہ مسلمانوں کے عہد میں تمام دفتروں پر حاوی تھے اسی طرح انگریزوں کے عہد میں تمام دفاتر اور آفس ان سے معمور ہو گئے۔[۲۴]

بہرحال حالی تین بنیادوں پر مسلمانوں کو ملازمت سے باز آنے اور آزاد پیشہ اختیار کرنے کی ہدایت دیتے ہیں۔ اوّل، یہ حکومت کے بس میں نہیں ہے کہ وہ دیگر فرقوں پر ترجیح دے کر تمام تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ان کی مرضی کے مطابق نوکری دے سکے۔ دوم یہ کہ جو سرکاری ملازمتیں کرتے ہیں ان کا ذہن غلامانہ ہو جاتا ہے اور ان کے اندر آزادی کا جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ کسی بھی قوم کو آج تک ملازمت سے ترقی نہیں حاصل ہوئی بلکہ مادی ترقی کی بنیاد صنعت، حرفت اور تجارت ہی ہے۔ انھوں نے ایجوکیشنل کانفرنس میں اپنے خطبۂ صدارت میں سرسیّد کی تعلیمی پالیسی کا جائزہ لینے کے بعد کہا کہ

... اب تک ہندوستان کے مسلمانوں میں جس قدر تعلیم کا خیال پیدا ہوا ہے، اس کی

بنیاد صرف اسی بات پر ہے کہ وہ تعلیم کو ایک ذریعہ حصولِ معاش کا سمجھتے ہیں۔ لیکن جب ان کی اولاد تعلیم پانے کے بعد معاش کی طرف سے فارغ البال نہ ہوگی تو سوائے اس کے کہ وہ تعلیم کا خیال چھوڑ دیں، اس کا اور کیا انجام ہو سکتا ہے۔ سرکاری ملازمتیں نہایت محدود ہیں اور تعلیم یافتہ نوجوانوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ پس ممکن نہیں کہ ہر تعلیم یافتہ نوجوان مسلمان کے لیے حسب دلخواہ سرکاری ملازمت مل سکے۔ البتہ صنعت و حرفت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ جس قدر تعلیم یافتہ لوگ بڑھتے جائیں گے، ... تعداد ان کی مانگ زیادہ ہوتی جائے گی۔[۴۱]

حالی کے یہاں اس بات کی تکرار نظر آتی ہے کہ مسلمان آزاد پیشہ اختیار کریں کیونکہ اوّل یہ مادی ترقی کے حصول کا ذریعہ ہے اور دوم اس سے وہ حکومت کے محتاج نہیں ہوں گے اور ان میں آزادی کا جذبہ پیدا ہوگا۔ وہ نہیں چاہتے کہ مسلمان انگریزوں کے رحم و کرم پر رہیں اور ان کی غلامی اختیار کریں۔ انھوں نے ۱۸۷۷ء میں اپنے مسدس 'مناجاتِ خدمت' میں بھی مسلمانوں کی اس بات کے لیے مذمت کی کہ .. انگریزوں کی خوشامد کرتے ہیں اور آداب بجا لاتے ہیں۔ اس کے برخلاف انھوں نے کہا کہ مسلمان اُسی وقت ترقی کر سکتے ہیں جب وہ آزادانہ روش اور آزاد پیشہ اختیار کریں۔ انھوں نے مسلمانوں سے کہا کہ:

پیشہ سیکھیں کوئی فن سیکھیں صناعت سیکھیں
کشت کاری کریں آئینِ فلاحت سیکھیں
گھر سے نکلیں کہیں آدابِ سیاحت سیکھیں
الغرض مرد بنیں جرأت و ہمّت سیکھیں
کہیں تسلیم کریں جا کے نہ آداب کریں
خود وسیلہ بنیں اور اپنی مدد آپ کریں[۴۲]

لیکن انھوں نے تمام آزاد پیشوں میں تجارت کو افضل قرار دیا کیوں کہ ان کے نزدیک ہر قسم کی ترقی اس سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ 'تجارت اور ترقی ہمیشہ لازم و ملزوم رہی ہیں۔ انسان کے اندرونی قوتوں کی ترقی ... علوم و فنون کی ترقی، جنرل انفورمیشن (معلوماتِ عامہ،

کی ترقی، اخلاق کی ترقی، آزادی کی، غرض کہ ہر طرح کی ترقی اس سے پیدا ہوئی ہے ... اُسی نے انگریزوں کو اکیلا بلا شرکت غیرے تمام ہندوستان کا وارث ٹھہرایا۔[۱۵] حالی کے نزدیک تجارت سے ہر قسم کی ترقی تو حاصل ہوتی ہی ہے" اس کے ساتھ ہی اس سے نہ صرف سیاسی آزادی حاصل ہوتی ہے بلکہ حکمرانی بھی ملتی ہے۔ حالی کے ذہن کے کسی گوشے میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ برطانوی حکمران یہاں پہلے تاجروں کی شکل میں ہی آئے تھے اور بعد میں یہاں کے حکمران بن بیٹھے تھے۔

محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کا سنگ بنیاد ۸ر جنوری ۱۸۷۷ء کو وائسرائے و گورنر جنرل ہند لارڈ لٹن (۱۸۸۱-۱۸۷۶ء) کے ہاتھوں رکھا گیا۔[۱۶] اس سے تقریباً ساڑھے آٹھ ماہ قبل ۱۴ر اپریل ۱۸۷۶ء کو "دہلی سوسائٹی" کے زیر اہتمام منعقد ایک جلسہ میں حالی نے اپنی تقریر کے دوران 'فزیکل سائنس' کی جگہ 'صنعت اور دستکاری کی تعلیم کے لیے' ایک تعلیمی ادارہ قائم کرنے کا مشورہ دیا کیوں کہ ان کے نزدیک اس تعلیم کے حصول سے لوگوں کی آرزوئیں اور تمنائیں مقابلتاً زیادہ پوری ہوں گی۔[۱۷] یعنی ان کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کی ضامن صنعت وحرفت ہی کی تعلیم تھی۔ حالی شروع ہی سے ایسی تعلیم کی حمایت کرتے تھے جو عملی ہو اور جس کا تعلق روزگار سے ہو۔ ہندوستانی معاشرے کی ترقی کے محرک (agent) کے طور پر صنعت وحرفت کی تعلیم میں حالی کا عقیدہ اس قدر پختہ تھا کہ انھوں نے ہندوستان کی ترقی کا دارومدار اسی تعلیم کو قرار دیا۔ کراچی میں منعقد آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اکیسویں اجلاس، دسمبر ۱۹۰۷ء میں اپنے خطبۂ صدارت میں انھوں نے پھر صنعت وحرفت کی تعلیم کا ذکر کیا لیکن اس تعلیم سے زیادہ ضروری 'نئے طریقۂ زراعت'[۱۸] کے علم کو قرار دیا۔

حالی نے جب مسلمانوں کی مجموعی معاشرتی پسماندگی کے مسئلے پر غور کرنا شروع کیا تو ان کے سامنے یہ سوال بھی اُٹھ کھڑا ہوا کہ مغربی ممالک کے ترقی یافتہ ہونے کے اسباب کیا ہیں۔ غور وفکر کے بعد انھوں نے یہ نتائج حاصل کیے کہ مسلمانوں کے علوم وفنون کی مغربی علوم وفنون کے سامنے کوئی وقعت نہیں ہے اور وہ بدلے ہوئے حالات میں نہایت ہی پسماندہ حالت میں ہیں۔ اس لیے مسلمانوں کی تخلیقی صلاحیتیں اور جدت وایجاد کی قوتیں زائل ہو چکی ہیں جو ان کی پسماندگی کے اسباب ہیں۔ جب کہ اس کے برعکس مغربی ممالک میں سائنسی اور دیگر میدانوں میں روز بروز نئی نئی تحقیقات

اور ایجادات ہو رہی ہیں جو ان کی ترقی کے باعث ہیں۔ حالی نے انہی حقائق سے غافل مسلمانوں کو بھی آگاہ کرنا چاہا تاکہ وہ مجموعی ترقی کے حصول کی خاطر اپنے فرسودہ علوم و فنون کو ترک کر کے جدید تعلیم حاصل کریں۔ لیکن انھوں نے اس مقصد کے لیے کچھ وجوہ کی بنا پر سائنسی تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دینے کی بجائے تکنیکی، پیشہ ورانہ اور صنعت و حرفت کی تعلیم کے حصول پر زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ ملازمت سے کسی قوم کی ترقی نہیں ہو سکتی، تمام تعلیم یافتہ افراد کو ملازمت دینا حکومت کے بس میں نہیں اور سامراجی صورتِ حال میں برطانوی حکومت کی ملازمت کرنے سے غلامانہ ذہنیت پیدا ہوتی ہے کیونکہ سرکاری ملازمین حکومت کی پالیسی کے خلاف مزاحمت نہیں کر سکتے ہیں۔ اس لیے حالی کے نزدیک برطانوی حکومت کی ملازمت غلامی کے مترادف تھی۔ حالی کی تعلیمی نظریے کا سب سے اہم پہلو یہی ہے۔

شبلی

شبلی نے بھی انگریزی حکومت کے قیام کے بعد ہندوستانی معاشرے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو محسوس کیا اور ان کا واضح اظہار کیا۔ ان کے ہاں بھی تبدیلی کا احساس تقریباً سرسید، نذیر احمد اور حالی جیسے مسلم دانشوروں جیسا ہی ہے کیونکہ یہ تمام اہلِ فکر و نظر تقریباً ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ شبلی کا خیال ہے کہ برطانوی حکومت کے قیام کے نتیجے میں ہندوستانی معاشرے میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان سے اس کے تمام شعبے نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ ان کی نوعیت بھی بدلی۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ تمام علوم و فنون، تصورات و نظریات، طرزِ تمدن و طریقِ معاشرت اور مذہبی و تہذیبی قدریں اور ادارے جو کبھی ہندوستانی معاشرے کو عزیز تھے اور اس کے لیے قابلِ فخر تھے آج کے بدلے ہوئے حالات میں بے وقعت ہو گئے، ان کی کوئی قیمت نہیں، ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ ان سماجی، سیاسی، تہذیبی اور علمی تبدیلیوں کا اظہار شبلی نے کافی واضح انداز میں کیا ہے:

چھیڑے ہیں جو گئے نئے فسانے
نغمہ وہ رہا، نہ وہ ترانے
پھونکا ہے فلک نے اور افسوں
اب رنگ زمانہ ہے دگرگوں

. . . .

اب صورت ملک و دیں نئی ہے — افلاک نئے، زمیں نئی ہے
سب بھول گئے ہیں ماسبق کو — گردوں نے اُلٹ دیا ورق کو

. . . .

وہ سحر و فسوں گری زباں کی — وہ طرز وہ شوخیاں بیاں کی
وہ دُرج دُرِ سخن ہمارا — گنجینۂ علم و فن ہمارا
جو زینت و ساز تھے ہمارے — جو مایۂ ناز تھے ہمارے

. . . .

جس بزم کے میگسار تھے ہم — جس ملک کے تاجدار تھے ہم
جھونکے جو چلے نئی ہوا کے — آغوش میں آگیا فنا کے
وہ بزم رہی، نہ جام و ساغر — یک بار اُلٹ گیا وہ دفتر

اسی مضمون کو انھوں نے دوسری جگہ یوں بیان کیا ہے:

> زمانے نے جو نیا بہروپ بھرا ہے اور جس موجودہ صورت میں وہ نیرنگیاں دکھلا رہا ہے، وہ بالکل ایک اجنبی اور غیر مانوس تصویر ہے۔ اس نے جو بازار کھولا ہے وہ بھی نئی پرداز کا ہے۔ جن چیزوں کو ہم متاعِ گراں بہا سمجھتے تھے وہ کوڑیوں کے مل نہیں بکتیں، جس کو ہم متاع بیش پا افتادہ خیال کرتے تھے، اسی کا دام بڑھتا جاتا ہے۔ ہمارے فضل و کمال کا دفتر ڈھونڈنے سے ردّیوں میں ملتا ہے...
>
> علوم و فنون، صنائع، تجارت، زمینداری سب پر ایک نئی رنگ کی قلعی نظر آتی ہے کھانے کے طریقے، لباس کا انداز، مکانات کے نقشے، آرائشوں کا طور ایک طرف سے بدل گیا ہے۔

شبلی کا خیال ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں ہندوستانی معاشرے کی بیش قیمت خیال کی جانے والی چیزیں موجودہ زمانے کے تقاضے سے میل نہیں کھاتیں اس لیے بے وقعت ہیں اور ان کا کوئی خریدار نہیں ہے لیکن مسلمان اس قدر غافل ہیں کہ انھیں حالات کے بدلنے اور زمانے کی

رفتار کا احساس اور ہوا کے رُخ کا اندازہ تک نہیں، وہ اپنے فرسودہ علوم وفنون اور عادات واطوار کو اب بھی اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہیں :

سمجھے نہ ذرا کہ وقت کیا ہے — کس سمت زمانہ چل رہا ہے
تیرنگیوں پہ نہ کچھ نظر کی — یعنی کہ ہوا ہے اب کدھر کی
کیا پیش ہے، کیسی صورتیں ہیں — کیا وقت ہے، کیا ضرورتیں ہیں
رنگ وروشِ سپہر کیا ہے — اب طرزِ خرام دہر کیا ہے

... ...

لیکن نقشِ زمیں رہے ہم — بیٹھے تھے جہاں، وہیں رہے ہم
گرکر نہ کبھی اُبھر سکے ہم — بگڑے تو پھر نہ سنور سکے ہم
گو غیرِ اب اہلِ انجمن ہیں — ہم گرم فسانۂ کہن ہیں
اب تک ہیں بغفلت آرمیدہ — مجو چمن خزاں رسیدہ
ہر چند وہ بزم ہے، نہ احباب — ہم دیکھ رہے ہیں پر وہی خواب
گو لطمۂ خور زمانہ ہیں ہم — مخمورِ مئے شبانہ ہیں ہم
اُس گنجِ گہر پہ ہم ہیں نازاں — جس کا کوئی جوہری نہیں یاں
قائم جو وہ انجمن نہیں ہے — اس نقد کا اب چلن نہیں ہے
اب عیب ہیں سب ہنر ہمارے — ہیں پوتھ سے کم گہر ہمارے[۵]

اس لیے شبلی بدلے ہوئے حالات کے تقاضوں کے مطابق اور زمانے کے قدم بقدم چلنے کے لیے مسلم معاشرے میں رائج علوم وفنون اور تصورات ونظریات میں ردّ وقبول کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ ان کے نزدیک روایتی مسلم طبقہ اشرافیہ کے زوال کا سبب یہی تھا کہ اس نے خود کو وقت کے تقاضوں کے مطابق نہیں بدلا اور زمانے کی رفتار کا ساتھ نہ دیا لیکن اس کے برعکس سماجی اور معاشی اعتبار سے بدحال وہ طبقہ جس نے ہوا کا رُخ پہچانا اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق خود کو ڈھالا اس کے معاشی حالات بہتر ہو رہے تھے[۶]۔ شبلی کا خیال تھا کہ زمانے کی مخالفت کرنے والی قوم ترقی نہیں کرسکتی۔ بلکہ ترقی کرنے کے لیے زمانے کے دوش بدوش چلنا

ضروری ہے۔ گذشتہ زمانے کا لوٹ آنا یا عہد پارینہ کی طرف مسلمانوں کا مراجعت کرنا ممکن نہیں یا زمانے نے جو ترقی کی ہے اُس سے نظریں پھیر لینا دانائی کی علامت نہیں۔ اس لیے شبلی کی رائے ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کے سامنے صرف ایک ہی تدبیر ہے وہ یہ کہ وہ زمانے کا ساتھ دیں[۸۱] ۔ اور اعلیٰ درجے کے جدید علوم وفنون حاصل کریں۔ کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ 'علومِ جدیدہ کے سامنے قدیم فلسفے کی مثال ایسی ہے جیسے توپ کے سامنے غلیل' کی حالت[۸۲] ۔ ان کا خیال ہے کہ اعلا درجے کی جدید تعلیم کی جانب توجہ نہ دینے کی وجہ سے معاشی، علمی، تہذیبی، اخلاقی اور معاشرتی میدانوں میں مسلمانوں کی حالت ابتر ہو گئی تھی۔ اس لیے ان پسماندگیوں سے نجات حاصل کرنے اور معاشرے کی مجموعی ترقی کے لیے شبلی کے خیال میں 'قوم کو انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم کی نہایت ضرورت ہے... ظاہر ہے کہ ہماری ملکی، تمدنی واخلاقی غرض ہر ایک طرح کی ترقی انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم پر موقوف ہے' اور اس اہم معاملے کی جانب مسلمانوں کی توجہ مبذول کراتے ہوئے انھوں نے کہا کہ 'اگر آپ اس عجیب اور دردناک انقلاب کو جو مسلمانوں کی تاریخی زندگی میں برابر پیدا ہوتا گیا ہے۔ ذرا بھی غور کی نگاہ سے دیکھیں گے تو صاف معلوم ہوگا کہ ہماری یہ حالت صرف اس وجہ سے ہے کہ ہماری قوم نے اب تک اعلیٰ تعلیم کی ضرورتوں کو بخوبی نہیں سمجھا یا اس سے دانستہ بے اعتنائی کی[۸۳]

وہ اپنی تحریر اور تقریر میں اس امر کا اعادہ نہایت ہی پُرزور الفاظ میں کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ معاشرے کی تمام خرابیاں اس وقت تک دور نہیں ہو سکتیں جب تک اعلیٰ درجے کی انگریزی تعلیم نہ حاصل کی جائے[۸۴] ۔ لیکن ان کی نظر میں جدید انگریزی علوم وفنون اور دیگر قوموں خصوصاً یورپین کی بہتر خصوصیات اختیار نہ کرنے کا بنیادی سبب ان کے نزدیک مسلمانوں کا تعصب تھا کیونکہ مسلمان یورپین علوم وفنون اور تہذیب وتمدن اختیار نہ کرنے کا شرعی جواز پیش کرتے تھے[۸۵] ۔ لیکن شبلی نے پیغمبر اسلام اور ان کے صحابہ کی زندگی سے مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کیا کہ غیر قوموں کا علم وزبان اور طرزِ تمدن اور طریقِ معاشرت اختیار کرنا جائز تھا اور اسلام اس قسم کے تعصب سے پاک تھا۔ انھوں نے مسلم عوام اور عالموں کے اس خیال کو غلط قرار دیا کہ دین اور دنیا، اور دینی علوم اور دنیوی علوم میں تناقض پایا جاتا ہے اور ان دونوں

میں مطابقت (reconciliation) نہیں پیدا کی جا سکتی تھی۔ شبلی نے اس خیال کے برخلاف ان کو ایک دوسرے کا تکملہ (complementary) قرار دیا۔[۸۷] انھوں نے کہا کہ جس طرح کی صورتِ حال سے آج کے ہندوستانی مسلمان دوچار ہیں اسی طرح کی صورتِ حال سے اسلامی ممالک کے مسلمان اور علما، پہلے بھی دوچار ہو چکے تھے۔ جب یونانی علوم وفنون کا رواج ہوا تھا اور آخرکار مسلمانوں نے نہ صرف ان کو قبول کیا بلکہ ان سے اسلام کی مطابقت بھی کی۔ یہاں تک کہ یہ اسلامی علوم کا حصہ سمجھے جانے لگے۔ شبلی نے ان عالموں میں امام غزالیؒ (۱۱۱۱ء-۱۰۵۸ء) امام رازی (۱۲۱۰ء- ۱۱۵۰ء) اور علامہ نصیر الدین طوسی (۱۲۷۴ء- ۱۲۰۱ء) کے کارناموں کو مثال کے طور پر پیش کیا۔[۸۸] شبلی نے جدید علوم وفنون کی جانب علمار کے 'مذہبی تعصب' کو بے بنیاد قرار دیا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ جن علوم وفنون کی تحصیل میں یہ دن رات مشغول تھے۔ 'وہ بھی دوسری ہی قوموں' سے حاصل کیے ہوئے تھے اور ان علوم وفنون کے ضمن میں انھوں نے منطق، فلسفہ اور ریاضی کو پیش کیا۔ شبلی کے خیال میں جدید علوم وفنون سے عالموں کے احتراز کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ان علمار کے خیال میں 'علوم جدیدہ میں دقیق علمی مسائل' کا فقدان تھا۔ جبکہ اس کے برعکس 'یونانی فلسفہ رموز واسرارِ حقیقت' پر مبنی تھا۔ جدید علوم کی طرف علمار کے اس رویّے کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے شبلی نے کہا کہ 'یونانی فلسفہ کے مسائل درحقیقت صرف لفظی اُلٹ پھیر یا خیالی اور فرضی باتیں ہیں' بخلاف اس کے فلسفۂ جدید کے اکثر مسائل حقائق اور واقعات پر مبنی ہیں'۔ انھوں نے 'چارلس ڈارون کے اصول ارتقار کی توسیع کر کے اس کا اطلاق فلسفہ کے ارتقار پر کیا اور کہا کہ جس طرح اس اصول کے مطابق 'کوئی بھی سے دفعتاً ترقی نہیں کر سکتی' اسی طرح قدیم فلسفے نے جدید فلسفے تک کی جو ارتقائی منزل طے کی ہے اس میں اسلامی فلسفے نے زینے کا کام کیا ہے۔ شبلی نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ فلسفہ جدید وقدیم کا اسلامی فلسفے سے موازنہ کرنے پر یہ ثابت ہوگا' کہ فلسفۂ اسلام کا تعلق جدید فلسفہ سے زیادہ قریبی ہے۔ اس بنیاد پر انھوں نے علمار سے جدید فلسفہ اور علوم وفنون کی حمایت طلب کی۔[۸۹] انھوں نے علمار کی اس غلط فہمی کو بھی رفع کرنے کی کوشش کی کہ جدید علوم کی تحصیل سے بے عقیدگی اور لامذہبیت پیدا ہوتی ہے۔ کیوں کہ شبلی کو اس کا احساس تھا کہ 'جب تک علمار علوم جدیدہ کو اپنی سرپرستی

اور حمایت میں نہیں لیں گے مسلمانوں میں ان کی طرف سے نفرت اور مخالفت باقی رہے گی اور ان کی کافی اشاعت ہماری قوم میں نہ ہوگی۔[۹۰] اور یہ اگر اس کو اختیار کرنے پر آمادہ ہو جائیں تو تمام ملک میں اس سرے سے اُس سرے تک انگریزی تعلیم پھیل جائے۔[۹۱] اس مکالمے سے شبلی کا مقصد جدید علوم وفنون کی طرف مثبت رویہ اختیار کرنے کے لیے مسلم علمار کا ذہن تیار کرنا اور مسلم معاشرے میں ان (علوم وفنون) کی پذیرائی کے لیے راہ ہموار کرنا تھا کیوں کہ ان کی رائے تھی کہ جدید علوم وفنون جب تک مسلم علمار سے شرف قبولیت حاصل نہیں کر لیتے اور وہ ان کی طرف مثبت رویہ نہیں اختیار کرتے مسلم معاشرے میں جدید تعلیم کی پذیرائی نہیں ہو سکتی۔ شبلی اس سے باخبر تھے کہ ہندوستان کے مسلم معاشرے میں مولویوں کا بہت ہی اہم رول ہے اور وہ جدید علوم وفنون اور خیالات ونظریات کی اشاعت میں سدِراہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے انھوں نے مولویوں اور علمار کو اپنے حلقۂ اثر میں لانے کی کوشش کی اور ان کو جدید علوم وفنون حاصل کرنے کی طرف مائل کرنا چاہا۔

شبلی نے کہا کہ مسلمانوں میں جدید تعلیم کی اشاعت کی خاطر اتنے بحث ومباحثے ہوئے، تقریریں ہوئیں، دورے کیے گئے، مہم چلائی گئی لیکن ان سب کوششوں کا نتیجہ خاطر خواہ نہیں ظاہر ہوا۔ کیوں کہ یہ کوشش کرنے والے لوگ وہ تھے جو مسلم معاشرے کے مولویوں اور عالموں کو نظر انداز کر کے یہ کام کرنا چاہتے تھے۔ اسی لیے شبلی نے جدید تعلیم کے طرفداروں سے کہا کہ وہ جب تک مولویوں اور عالموں کے ساتھ مل کر کام نہیں کرتے وہ کامیاب نہیں ہو سکتے۔ شبلی کا خیال تھا کہ جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ افراد دو گروہ میں منقسم ہو گئے ہیں اور ایک دوسرے کی مذمت کرتے ہیں لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ دونوں ساتھ مل بیٹھیں اور غور وفکر کریں۔ انھوں نے کہا کہ:

> قومی ترقی کے مسئلے پر آج تک صرف یک طرفہ بحث ہوئی ہے۔ ملک میں دو قسم کے تعلیمیافتہ ہیں۔ تعلیم قدیم، تعلیم جدید، لیکن آج تک کسی صحبت، کسی مجلس، کسی کمیٹی میں ان دونوں گروہوں نے مل کر اس مسئلے پر بحث نہیں کی، جس کا نتیجہ ہے کہ دونوں گروہوں کی کوششیں مختلف الجہتہ ہیں اور اسی وجہ سے قومی گاڑی کے دو پہیے دو

مختلف سمتوں میں چل رہے ہیں جس کی وجہ سے منزلِ مقصود تک پہنچنا ناممکن سا ہو گیا ہے۔[۹۲]
اسی لیے شبلی ایسے موقع پر نہایت خوش ہوتے ہیں جب قدیم طرز کے تعلیم یافتہ اور جدید طرز کے تعلیم یافتہ کسی قومی مسئلے پر مل بیٹھتے ہیں اور غور و فکر کرتے ہیں۔ ۱۹۰۷ء میں ندوۃ العلماء میں دستار بندی کے جلسے سے خطاب کرتے ہوئے شبلی کہتے ہیں :

> آج کا دن وہ مبارک دن ہے جس نے دونوں گروہوں کو یکجا جمع کر دیا ہے، آج کے جلسے میں علماء بھی ہیں، صوفی بھی، گریجویٹ بھی ہیں، بیرسٹر بھی، قانون داں بھی ہیں، غرض قومی مجموعے کے تمام اجزاء موجود ہیں، اس لیے اب موقع ہے کہ وہ عقدۂ سربستہ جو اب تک حل نہیں ہوا تھا حل کیا جائے۔ دونوں گروہ اپنے اپنے خیالات ظاہر کریں، اور دونوں کی رایوں سے کسر و انکسار سے ایک متفق علیہ شاہراہ قرار پائے۔[۹۳]

شبلی یہیں پر نہیں رُکتے۔ وہ کئی سوالات اٹھاتے ہیں : مذہب اور قومیت کا مسئلہ ؛ دینی اور دنیاوی تعلیم کے حدود اور دائرے کا معاملہ ؛ اور ان دونوں کے درمیان رشتہ اور تعاون کا سوال ؛ ان کا خیال تھا کہ مسلمان ایک قوم ہے جس کی بنیاد مذہب اسلام ہے۔[۹۴] اس لیے انھوں نے اسلام یعنی مسلم قومیت کے تحفظ کے لیے جدید علوم و فنون کی تعلیم کے ساتھ مذہبی تعلیم کو بھی کسی قدر ضروری خیال کیا۔ لیکن اس سے شبلی کا مقصد جدید تعلیمیافتہ لوگوں کو امارت، وعظ، افتا، جیسے مذہبی رول سونپنا نہیں تھا بلکہ ان کو صرف 'مسائل اسلام اور تاریخ اسلام' سے باخبر کرنا تھا۔ اس مقصد کی تکمیل کی خاطر انھوں نے از اسکول تا کالج 'مختصر اور جامع و مانع' مذہبی نصاب کی ضرورت محسوس کی جس میں تین قسم کی کتابوں یعنی 'عقائد، فقہ اور تاریخ اسلام اور فقہ اور تاریخ' کو شامل کرنے کا مشورہ دیا۔ اسکول کی سطح پر بچوں کے ذہنی معیار کو مدنظر رکھتے ہوئے صرف فقہ، تاریخ اسلام اور 'سادہ عقائد کی تعلیم' اور کالج کی سطح پر امام غزالی، ابن رشد اور شاہ ولی اللہ کی منتخب عربی تصنیفات کی تعلیم عربی زبان میں دینے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے ایک شرط یہ بھی عائد کردی کہ 'ان سب کی مجموعی ضخامت سو دو سو صفحوں سے زیادہ نہ ہو۔'[۹۵]

شبلی نے مسلمانوں میں رائج قدیم نظامِ تعلیم میں 'سخت اصلاح اور اضافہ کی ضرورت' محسوس کی اور اس پر تاسف کیا کہ 'بڑے بڑے مقدس علما اب تک اس ضرورت کے قائل' نظر نہیں آتے۔ اس کی اہمیت سے عالموں کو باور کرانے کی غرض سے انھوں نے ان سے چھ سوالات کیے:

(۱) یورپ کے مصنفین، مذہب پر جو حملہ کر رہے ہیں، اس سے واقف ہونے کی ضرورت ہے یا نہیں؟

(۲) اگر علما خود ان خیالات سے واقف نہ ہوں گے، تو کیا انگریزی خواں مسلمانوں میں ان خیالات کا شائع ہونا کوئی روک سکتا ہے؟

(۳) مذہب پر عموماً اور مذہب اسلام پر [خصوصاً] جو اعتراضات یورپ کے لوگ کر رہے ہیں ان کا جواب دینا کس کا فرض ہے؟

(۴) علما جب تک ان خیالات سے واقف نہ ہوں گے جواب کیونکر دے سکیں گے؟

(۵) کیا علمائے سلف نے یونانیوں کا فلسفہ نہیں سیکھا تھا، اور ان کے اعتراضات کے جواب نہیں دیے تھے؟

(۶) اگر اس وقت اس زمانے کے فلسفے کا سیکھنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہیں ہے؟[۹۶]

ان سوالات کی روشنی میں شبلی نے عالموں سے کہا کہ جدید نظریات و خیالات سے باخبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ انگریزی زبان اور علوم و فنون سیکھیں۔ لیکن انھوں نے ان عالموں پر 'جو کسی قسم کی اصلاح کی ضرورت' نہیں محسوس کرتے تھے، زور ڈالنا مناسب نہیں خیال کیا اور ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا۔ ان کے خیال میں مسلم معاشرے کو اس قسم کے عالموں کی بھی ضرورت تھی۔ شبلی نے ان کو 'دیہات کے جاہل مسلمانوں میں تبلیغ و اشاعت دین' مسجدوں کی امامت اور فتویٰ وغیرہ لکھنے کا رول سپرد کیا۔ کیوں کہ ان کے خیال میں یہ کام ضروری تھے جسے قدیم نظامِ تعلیم کے فارغ التحصیل بحسن و خوبی انجام دے سکتے تھے۔[۹۷] اس کے علاوہ شبلی کے نزدیک 'قرآن و حدیث کی حفاظت'، اسلام کے 'مشکل مسائل کی تشریح' اور مخالفین اسلام کے

اعتراضات کا مقابلہ اور دیگر دینی خدمات الغرض 'مسلمانوں کی قومیت' کے تحفظ کی خاطر بھی مذہبی تعلیم ضروری تھی۔[۹۸]

جب حیدر آباد میں ایک مشرقی دارالعلوم قائم کرنا تجویز ہوا تو شبلی کو اس کے روایتی علوم و فنون اور زبان کا نصاب مرتب کرنے کی دعوت دی گئی۔ جون ۱۹۰۰ء میں انھوں نے نصاب مرتّب کیا اور اس پر ایک رپورٹ لکھی، جس میں انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ مروّجہ جدید تعلیم مسلمانوں کی ضرورت کے مطابق نہیں تھی، پھر بھی مسلمانوں نے اسے قبول کیا تھا کیوں کہ سرکاری ملازمت کے حصول کے لیے یہ تعلیم لازمی قرار دی گئی تھی۔ لیکن شبلی کا خیال تھا کہ چونکہ ریاست حیدرآباد ایک بڑی ریاست تھی اور اس وقت تک وہاں سرکاری ملازمت حاصل کرنے کے لیے یونیورسٹی کی ڈگری لازمی نہیں قرار دی گئی تھی اس لیے انھوں نے مشورہ دیا کہ وہاں ایک ایسا نظام تعلیم قائم کیا جائے جہاں جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ 'اسلامی علوم اور اسلامی تاریخ' کی تعلیم بھی دی جائے بلکہ اس کے لیے قدیم اور جدید دونوں ملا کر ایک تیسرا نظام تعلیم رائج کرنے کے لیے ضرورت تھی۔[۹۹] انھوں نے کہا کہ دارالعلوم ندوہ تقریباً اسی نظریے کی روشنی میں قائم کیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں:

> دارالعلوم ندوہ اسی غرض سے قائم کیا گیا ہے کہ اس میں علم دنیوی اور علوم دینی کی تعلیم ایک ساتھ دی جائے اور اس سے ایسے روشن خیال علماء پیدا ہوں جو دونوں قسم کے علوم کے جامع ہوں اور وہ جدید اور قدیم گروہوں کے درمیان رابطۂ اتحاد کا کام دیں' اور اسلام کا وہ مکمل نقشہ ان کے پیش نظر ہو جس میں دین اور دنیا دونوں جمع کیے گئے ہوں۔[۱۰۰]

شبلی کو مسلمانوں کی تہذیبی اور معاشرتی پسماندگی کا شدید احساس تھا جس کا سبب جدید علوم و فنون سے مسلمانوں کی بے اعتنائی اور غفلت اور اپنے فرسودہ نظام تعلیم سے ان کی وابستگی تھا۔ انھوں نے مسلم معاشرے کی اس پسماندگی کا علاج جدید علوم و فنون میں تلاش کیا۔ اسی غرض سے انھوں نے ان علوم و فنون کی تحصیل کی راہ میں حائل دقیانوسی مسلمانوں اور عالموں کی غلط فہمی کو رفع کیا اور اس خیال کو غلط قرار دیا کہ جدید تعلیم بے عقیدگی اور لامذہبیت پھیلاتی

ہے لیکن انھوں نے جدید علوم وفنون کی تحصیل میں مشغول ہونے والے طلبار کے لیے بھی مذہبی تعلیم کو ضروری قرار دیا جس کا بظاہر مقصد تو ان کی اپنی تاریخ، اپنے مذہب اور اپنے تہذیبی ورثے سے واقف کرانا تھا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جدید تعلیم کے بارے میں شاید خود انھیں بھی اندیشہ تھا۔ اسی لیے انھوں نے ان طلبار کے لیے مذہبی تعلیم ضروری خیال کیا تاکہ وہ جدید تعلیم کے برے اثرات کو زائل کر سکے اور مذہب میں ان کا یقین برقرار رکھ سکے۔ بہرحال شبلی یقیناً یہ چاہتے تھے کہ جدید علوم کے طلبار کسی قدر ضروری دینی تعلیم بھی حاصل کریں لیکن وہ جدید علوم وفنون کی قیمت پر مشرقی زبان اور علوم کے حق میں نہیں تھے۔ بلکہ انھوں نے مشرقی زبان اور علوم حاصل کرنے والے طلبا، کے لیے بھی انگریزی زبان اور مغربی نظریات وخیالات سے واقفیت ضروری خیال کیا جس کے بنیادی مقاصد تھے اسلام پر کیے جانے والے یورپینوں کے علمی حملوں کی کاٹ کرنا اور ان کا جواب دینا، اور مسلم معاشرے کے جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ افراد کے درمیان اتحاد پیدا کرنے کے لیے رابطے کا کام کرنا۔ غرض کہ شبلی ایک ایسا تعلیمی نظام ترکیب دینا چاہتے تھے جو قدیم نظام تعلیم اور جدید نظام تعلیم دونوں کا مرکب ہو لیکن ان کے تعلیمی نظام میں انگریزی زبان اور جدید علوم وفنون کو فوقیت حاصل تھی۔

باب ۳

مثالی مُسلم عورت کی تشکیل

سرسیّد

ہندوستانی معاشرے میں عورتوں کی حالت اور ان کے مسائل سے سرسیّد بے خبر نہیں تھے۔ وہ ہندوستان کی عورتوں کو انسانی خصوصیات سے عاری قرار دیتے تھے۔ انھوں نے ان کی مثال ایسے پرندے سے دی جسے پر نکلنے سے پہلے ہی پنجرے میں ڈال کر اُڑنے سے محروم کردیا جائے۔ ان کے نزدیک عورتوں کی قید و بند کی زندگی ان کے ذہن کے تاریک ہونے کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حقائق کا ادراک ان کے بس میں نہیں ہوتا ہے اور توہمات ان کے عقائد کا لازمی جُزو ہوتے ہیں۔ سرسیّد کا خیال تھا کہ ہندوستان میں عورتوں کی یہ حالت نہ صرف معاشرتی ترقی میں سدّراہ تھی بلکہ مضرت رساں بھی تھی۔ وہ ان کی تصویر کشی یوں کرتے ہیں:

> ... ان کے خیالات میں اس قدر تیرگی ہوتی ہے کہ بہت کم، بلکہ بالکل کسی چیز کی اصلی کیفیت اور اس کی مناسب تدبیر کو نہیں سمجھ سکتیں اور

ان کے خیالات میں ایک ہولناک ابتری ایسی ہے کہ اس کے تصور سے دہشت معلوم ہوتی ہے اور باوجود ان تمام خرابیوں کے ان کی جبلت میں اپنے قدیمی اطوار کی پابندی ایسی ہے کہ اس پابندی کو موت وحیات پر بدرجہا فائق سمجھتی ہیں... ہمیشہ وہ امراض کو بھوت اور آسیب کا اثر سمجھتی ہیں اور اسی وجہ سے بجائے اس کے کہ علاج کی طرف عاقلانہ طور سے متوجہ ہوں، اوّل جھاڑ پھونک اور نذر و نیاز سے کام لیا جاتی ہیں۔[1]

ہندوستانی عورتوں کی زندگی سے توہم پرستی کے ازالے کا مقصد ان کو عقلیت پسند انسان بنانا نہیں تھا بلکہ اس کا منشا، اول یہ تھا کہ مرد اپنی گھریلو زندگی اور معاشرے کی اصلاح کی جانب جو کوشش کرتے ہیں ■ بار آور ہو کیوں کہ ان کی توہم پرستی جو جہالت کی زائیدہ ہے اصلاح کی راہ میں آڑے آتی ہے اور دوم توہم پرست عورتوں کے ساتھ مردوں کا زندگی گزارنا اذیت ناک ہے۔ ان کا خیال تھا کہ مہذب قومیں مسلم معاشرے میں عورتوں کی حالت اور حیثیت کو دیکھ کر طنز کرتی ہیں کیوں کہ اس سماج میں ان کے ساتھ مردوں کا سلوک افسوسناک ہے۔ اس کی وجہ سرسید کے نزدیک مسلمانوں کا 'نامہذب' ہونا اور اسلامی احکامات پر عمل نہ کرنا ہے۔ انھوں نے مسلم مردوں کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی عورتوں کو خدمت گار شمار کرنے کے بجائے انھیں اپنا شریکِ حیات سمجھیں، ان کے ساتھ حسنِ سلوک، حسنِ معاشرت اور محبت سے پیش آئیں، ان کی تواضع اور خاطر داری کریں اور ان کے آرام و آسائش اور خوشی و مسرت کا خیال رکھیں۔ انھوں نے کہا کہ مہذب اقوام و ممالک ان تمام باتوں کا خیال رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کی عورتوں کی حالت مسلمانوں اور مسلمان ملک کی عورتوں کی حالت سے بدرجہا بہتر ہے؛ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ان ممالک میں عورتوں سے متعلق قوانین ایسے ہی 'ناقص اور خراب' حالت میں تھے کہ ان کو شادی کے بعد کسی قسم کے سماجی اور معاشی حقوق حاصل نہیں تھے لیکن وہاں ان قوانین میں اصلاح کر کے عورتوں کے درجے کو بلند کیا گیا ہے۔ حالاں کہ

اس کے برعکس اسلام میں عورتوں کی بہتری کے پیش نظر ہر قسم کے سماجی اور معاشی حقوق حاصل تھے جو دنیا کے تمام مذاہب سے بہتر تھے تاہم ان پر عمل نہ کیا گیا[۲]۔ سرسید نے بیوہ عورتوں کے نکاح کی حمایت کی اور اس سلسلے میں ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کو عملی اقدام کرنے کی تحریک دلائی[۳]۔

سرسید نے اسلام کو عورت اور مرد کے درمیان مساوات کے اصول پر مبنی واحد مذہب ثابت کرنے کے خیال سے کہا کہ دنیا میں اسلام کے علاوہ اور کوئی دوسرا مذہب یا کسی دوسرے مذہب کا پابند ملک نہیں ہے جس میں عورت اور مرد کے حقوق کو برابر تسلیم کیا گیا ہو۔ لیکن اس سلسلے میں ایک بہت اہم نکتہ یہ ہے کہ سرسید کے نزدیک، عورتوں کے حقوق کی برابری کا مطلب یہ نہیں تھا کہ انھیں زندگی کے ہر میدان میں مرد کے برابر سمجھا جائے بلکہ ان کے خیال میں ان کو وہی حقوق حاصل ہونے چاہئیں جن کی شرع اجازت دیتی ہے۔ ان کے نزدیک عورتوں کے حقوق کی برابری کا پیمانہ اسلامی شرع ہے جو ان کے خیال میں معقول ہے[۴]۔ اسی لیے انھوں نے یورپ کی عورتوں کی 'بے پردگی' کو معیوب اور مسلم معاشرے میں رائج عورتوں کے پردے کو 'نہایت عمدہ' خیال کیا۔ سرسید کے نزدیک مروجہ پردے سے متعلق قرآنی ثبوت کی موجودگی یا غیر موجودگی پر بحث 'نازیبا' اور 'محض فضول' ہے۔ کیوں کہ یہ بحث اسی وقت بامعنی اور کارآمد ہوتی جب مسلم مرد اپنے اعمال میں قرآنی احکامات کے پابند ہوتے اور اس سلسلے میں قرآن سے سند تلاش کرتے۔ چونکہ مرد تمام شعبہ ہائے زندگی میں قرآنی احکامات پر عمل پیرا نہیں ہیں۔ اس لیے مروجہ پردے کی حمایت یا مخالفت میں بھی قرآن سے سند فراہم کرنا معقول نہیں ہے[۵]۔ سرسید مسلم عورتوں کے پردہ ترک کرنے کے سخت مخالف تھے اور پردے کے حق میں ہر قسم کے جواز ڈھونڈتے تھے۔ اس لیے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا تھا کہ قرآن میں ایسے پردے کا، جو ہندوستانی مسلم عورتوں میں رائج ہے، جواز موجود ہے یا نہیں۔

عورتوں کے معاملے میں سرسید اسلام کی روایتی تاویل کے قائل تھے

اور ان کو اسی اسلام کا پابند رہنے کی تلقین کرتے تھے جب کہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اسلام ترقی کا مخالف نہیں ہے انھوں نے پورے اسلام کی مطابقت عقل اور فطرت سے کی لیکن اسلام کی یہ تاویل جدید تعلیم یافتہ یا جدید تعلیم حاصل کرنے والے مسلم اشرافیہ کے لیے تھی نہ کہ پورے مسلم معاشرے اور مسلم عورتوں کے لیے۔ سرسید مہذب قوموں کی ان کوششوں کو سراہتے تھے کہ انھوں نے اپنی عورتوں کی اصلاح کر کے ان کو 'نہایت اعلیٰ درجے کی ترقی پر پہنچا' دیا ہے۔ لیکن انھوں نے ہندوستان کے مسلم معاشرے کی عورتوں کی قابلِ رحم حالت اور حیثیت کی واقفیت کے باوجود ان کی اصلاح اور ترقی کو قابلِ اعتنا نہ خیال کیا اور ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا۔ اس طرح سرسید کا یہ رویہ اسلام سے متعلق ان کے اس دعوے کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام عورت اور مرد کے مساوی حقوق کا قائل ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ دنیا کا کوئی بھی مذہب عورت اور مرد کی برابری کا قائل نہیں ہے۔ اسلام میں بھی عورت کی حیثیت کے بارے میں صدیوں سے بحث جاری ہے اور اس سلسلے میں ایک گروہ قرآن، حدیث، تاریخ اور مقتضائے وقت کے مطابق عورت اور مرد کو سماجی حیثیت کے اعتبار سے مساوی ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے، جس سے مسلم عورتوں کی جانب اسلامی فریم ورک ہی میں سہی ایک مثبت رویے کا اظہار ہوتا رہا ہے۔ لیکن سرسید نے یہ نہیں کیا، کیوں کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے اور نہ وہ دونوں کی برابری کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ان دونوں کو الگ الگ سماجی رول ادا کرنا ہے۔ انھوں نے عورت اور مرد کے لیے دو پیمانے مقرر کیے۔ سرسید نے مسلم معاشرے میں عورتوں کی پست حیثیت کے بارے میں مغربی تنقید کے پیش نظر اس پستی کی ذمے داری اسلامی احکامات پر مسلمانوں کا عمل نہ کرنا قرار دیا اور کہا کہ اسلام دنیا کا واحد مذہب ہے جو عورتوں اور مردوں کے مساوی حقوق کا قائل ہے لیکن جب عمل کرنے کا معاملہ پیش آیا تو انھوں نے عورتوں کو مساوی حقوق کا مستحق خیال نہیں کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں عورتوں اور مردوں کے مساوی

حقوق کا دعویٰ یورپی ناقدین کو قائل کرنے کے لیے پیش کیا گیا تھا۔

سرسید ہندوستانی عورتوں کی نیکی، بردباری اور محبت کے بہت ہی معترف تھے، مشکل اوقات میں ان کے صبر اور برداشت کے مادے کی داد دیتے تھے اور بال بچوں کی پرورش اور خانہ داری کی صلاحیت پر نہایت ہی فخر کرتے تھے۔ ان کی ان خوبیوں کی بنا پر دنیا میں ان کو مثال کے طور پر پیش کر سکتے تھے۔ جب عورتیں سرسید جیسی اثر انداز ہونے والی شخصیت سے اپنی اس تصویر کی تعریف سنتی رہی ہوں گی تو وہ خود بھی اس پر فخر کرتی رہی ہوں گی اور یہ تعریف ان کو اپنی تصویر میں کسی قسم کی تبدیلی کے خیال سے باز رکھتی رہی ہوگی۔ سرسید ہندستانی عورتوں کی اس تصویر کو شاید پسند کرتے تھے اور اس میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہیں چاہتے تھے۔ اسی لیے جب ان کو جدید تعلیم دینے کا مسئلہ درپیش ہوتا تو وہ ان کو مخاطب کر کے کہتے کہ وہ ان کی تعلیم سے بے خبر نہیں تھے بلکہ 'دل سے ان کی ترقی تعلیم' کے خواہش مند تھے لیکن وہ اس طریقۂ تعلیم کے خلاف تھے جسے 'زمانے کے کوتاہ اندیش' اختیار کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے لڑکیوں کو جدید علوم کی تعلیم دینے کی علی الاعلان مخالفت کی اور ان علوم کی کتابوں کو 'نامفید اور نامبارک' خیال کیا۔ انھوں نے کہا کہ بہت سے معاملات میں وہ جدید نظریات رکھتے تھے لیکن عورتوں کی تعلیم کے بارے میں وہ اپنے 'قدیم بزرگوں' کے خیالات سے متفق تھے۔ اس لیے انھوں نے ان عورتوں کو وہی تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دیا جو اُن کی نانیوں اور دادیوں نے حاصل کی تھی، کیونکہ زمانے کے انقلابات سے ان کے حالات اور تعلیمی ضروریات میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے عورتوں کا 'اپنا پرانا طریقۂ تعلیم اختیار کرنا ہی ان کی دین و دنیا کی بہتری اور دوسری مصیبت سے حفاظت کا بہتر ذریعہ تھا'۔ سرسید کے خیال میں عورتوں کو معاشرے میں اب بھی وہی رول ادا کرنا تھا جو اُن کی نانیوں اور دادیوں نے ادا کیا تھا۔ وہ عورتوں کو کوئی نیا سماجی رول سپرد کرنے کے حق میں نہیں تھے۔ اس لیے وہ ان کے لیے پرانے طریقۂ تعلیم کی نصیحت اور اسی کی حمایت کرتے تھے۔ انھوں نے اس

طریقۂ تعلیم کی وضاحت کی اور مثال کے طور پر اپنے خاندان میں رائج پرانے نظام تعلیم کا قدرے شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا، جس سے وہ اچھی طرح واقف تھے۔ اس سلسلے میں وہ تین نسلوں کے طریقۂ تعلیم کا ذکر کرتے ہیں: پہلی نسل کے خانے میں انھوں نے اپنی والدہ اور خالاؤں کو رکھا؛ دوسری نسل کے زمرے میں اپنی ہم عمر بہنوں کو شامل کیا؛ اور تیسری نسل کے ضمن میں ان لڑکیوں کی مثال پیش کی جو ان کے سامنے بچہ تھیں اور اب بڑی ہو گئی تھیں۔ ان کی والدہ اور خالاؤں کی نسل سے تعلق رکھنے والی تمام خواتین پڑھنا جانتی تھیں اور چند اُن میں سے ایسی تھیں کہ جو فارسی کتابیں بھی پڑھ سکتی تھیں: خود انھوں نے گلستاں کے چند سبق اپنی والدہ سے پڑھے تھے اور اکثر ابتدائی فارسی کی کتابوں کے سبق ان کو سنائے تھے۔[۱] دوسری اور تیسری نسلوں کی تعلیم کا طریقہ یہ تھا:

> .... رشتہ دارانِ قریب میں سے کوئی معزز اور آسودہ گھر لڑکیوں کی تعلیم کے لیے منتخب کیا جاتا تھا اور خاندان کی لڑکیاں اُس گھر میں پڑھنے کے لیے جمع ہوتی تھیں اور اس گھر کی بزرگ عورت جو اُن لڑکیوں میں سے کسی کی ماں اور کسی کی نانی اور کسی کی خالہ اور کسی کی مامی اور کسی کی پھوپھی ہوتی تھی، اُن سب لڑکیوں کی نگراں ہوتی تھی۔ اُن کی تربیت کے لیے متعدد اُستانیاں نوکر ہوتی تھیں۔ اور خود اُس گھر کی مالکہ اور بڑی عمر کی عورتیں جو پڑھی ہوئی ہوتی تھیں، مع اُستانیوں کے اُن لڑکیوں کو تعلیم دیتی تھیں۔
>
> اُس مکان کا ایک ٹکڑا جو ہمیشہ ضلع کی عمارتوں میں ایک دالان ہوتا تھا، بطور مکتب کے تجویز کیا جاتا تھا۔ اُس میں تخت پر بچھے ہوئے ہوتے تھے اور اُن پر نہایت صاف فرش ہوتا تھا۔ اور سب لڑکیاں وہاں بیٹھ کر پڑھتی تھیں اور اُستانی پڑھاتی تھی۔ اُس گھر کی بزرگ عورتیں وقتاً فوقتاً اُس دالان میں جاکر اُن لڑکیوں کی اور اُن کے پڑھنے کے

حالات کی نگرانی کرتی تھیں۔ کبھی کبھی کوئی رشتہ دار مرد ان لڑکیوں کا بھائی یا باپ، نانا، خالو آن کر اُن لڑکیوں کا سبق سنتا تھا اور کسی کسی لڑکی کو خود پڑھاتا تھا۔

... صبح سے کھانے کے وقت تک پڑھنے کا وقت تھا۔ کھانے کے وقت پر سب لڑکیاں اس گھر کی مالکہ کے ساتھ کھانا کھاتی تھیں۔ کھانے کے بعد ظہر کے وقت تک سینے پرونے یا کسی اور قسم کی خانہ داری کے کاموں کے سیکھنے میں گزرتا تھا۔ ظہر کے وقت سب لڑکیاں نماز پڑھتی تھیں اور عصر کے وقت تک پھر اپنے پڑھنے میں مصروف رہتی تھیں۔ عصر کے بعد ڈولیوں میں سوار ہوئیں اور پھر اپنے اپنے گھر کو چلی گئیں۔

جمعہ کا دن نہایت دلچسپ ہوتا تھا۔ سب لڑکیاں بدستور صبح سے آتی تھیں اور مل کر چھوٹی چھوٹی پتیلیوں میں مختلف قسم کے کھانے پکاتی تھیں جو ہماری طرف کی زبان میں ہنڈکلیہ کہلاتی ہے۔ ان لڑکیوں میں سے ایک لڑکی میزبان بنتی تھی اور سب لڑکیوں کو اُنھی کا پکا ہوا کھانا کھلاتی تھی... غرض کہ اسی طرح پر اُن کو وہ چیزیں، جو عورتوں کے لیے ضروری ہیں، پڑھائی جاتی تھیں اور خاندان کا طریقہ اور سلیقہ سکھایا جاتا تھا۔[۱۱]

پرانے طریقۂ تعلیم کے نصاب میں قرآن، اُس کا ترجمہ اور نماز روزے کے مسائل سے متعلق کتابیں شامل تھیں۔ اس تعلیم سے غیر مطمئن، مزید تعلیم حاصل کرنے کی خواہاں لڑکی فارسی زبان سیکھتی تھی اور قصص الانبیاء، حکایات اولیاء اور بعض صورتوں میں مثنوی مولانا روم، مشکوٰۃ شریف کا فارسی ترجمہ از شیخ عبدالحق محدث دہلوی اس کے بعد مشکوٰۃ کا اُردو ترجمہ اور حصن حصین کا اُردو ترجمہ ظفر جلیل پڑھتی تھی۔ بعض لڑکیاں حضرت خواجہ نظام الدین کے ملفوظات فوائد الفواد بھی اپنے شوق سے پڑھتی تھیں۔ اس طریقۂ تعلیم پر رائے زنی کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں کہ "یہی عمدہ

طریقہ تعلیم کا تھا جس سے لڑکیوں کے دل میں نیکی اور خدا ترسی، رحم اور محبت اور اخلاق پیدا ہوتا تھا اور یہی تعلیم اُن کے دین اور دنیا دونوں کی بھلائی کے لیے کافی تھی اور اب بھی یہی تعلیم کافی ہے"۔[۱۲]

سرسید نے عورتوں کی تعلیم کے نصاب میں جدید علوم کی شمولیت کے خیال کی مخالفت کی۔ تعلیم نسواں کے لیے ان علوم کی حمایت کرنے والوں کو انھوں نے مغرب کے مقلدین میں شمار کیا۔ ان کے نزدیک یورپ اور امریکہ کے سماجی حالات اور اہم سیاسی اور سماجی عہدوں پر فائز ہونے کے امکانات کے پیش نظر وہاں عورتوں کے لیے جدید علوم کی تعلیم ضروری ہو سکتی تھی لیکن ہندوستانی معاشرہ ان ملکوں سے نہ صرف مختلف تھا بلکہ صدیوں بعد بھی یہاں ویسے حالات کے پیدا ہونے کی توقع نہیں تھی۔ اس لیے وہی پرانی دینی اور اخلاقی تعلیم سرسید کے زمانے کی عورتوں کے لیے بھی سودمند تھی۔ اس خیال سے انھوں نے جغرافیۂ عالم، تاریخ، الجبرا اور ٹرگناٹری کی تعلیم کو لاحاصل قرار دیا۔[۱۳]

اپنی اسی ذہنی ساخت کی بنا پر ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے سامنے مسلم عورتوں کی تعلیم کے مسائل پر بیان دیتے ہوئے انھوں نے اس عام خیال کو سراسر غلط قرار دیا کہ شریف خاندانوں کی خواتین جاہل ہیں۔ لیکن انھوں نے اس حقیقت کو تسلیم بھی کیا کہ مسلم عورتوں میں تعلیم تسلی بخش نہیں ہے تاہم شریف خاندانوں کی مسلم عورتوں میں ایک قسم کی 'معتدل درجے کی دیسی تعلیم' جاری ہے اور وہ مذہبی اور اخلاقی کتابیں اُردو، فارسی اور عربی میں پڑھتی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے اپنے خاندان کی عورتوں کو پیش کیا اور ان کے بارے میں کہا کہ وہ نہ صرف فارسی اور عربی کا بہت اچھا علم بلکہ اپنی زبان میں نظمیں کہنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ اعلا درجے کے خاندانوں میں ایسی خواتین بھی حال ہی میں گزری ہیں جو 'اعلیٰ درجے کی صلاحیت' کا ملکہ رکھتی تھیں۔ اس ضمن میں شاہ عبدالعزیز دہلوی کے خاندان کی ایک خاتون کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے سرسید نے کہا کہ

انھیں عربی کی مذہبی کتابوں پر اس قدر ملکہ حاصل تھا کہ وہ عورتوں کے درمیان مذہب اور اخلاقیات پر وعظ کرتی تھیں۔ انھوں نے ایجوکیشن کمیشن کو آگاہ کیا کہ شریف خاندانوں میں عورتوں کی مذہبی تعلیم کے لیے استانیاں اور ملّانیاں رکھنے کا اب بھی دستور قائم ہے۔ اس کے علاوہ لڑکی کے والد، بھائی اور دوسرے قریبی رشتے دار اس کو اُردو، فارسی اور مستثنیٰ صورتوں میں انگریزی کی تعلیم دیتے ہیں۔ وہ دو ایسی لڑکیوں کو بھی جانتے تھے جو انگریزی میں خط لکھنے کی صلاحیت رکھتی تھیں۔[14]

ایجوکیشن کمیشن میں عورتوں کی تعلیم کے سوال کو پیش کرتے ہوئے سرسید نے ان افراد کو غلط فہمی کا شکار خیال کیا جو تعلیم نسواں کے حامی تھے اور جن کی خواہش تھی کہ "عورتوں کو مردوں سے پہلے تعلیم یافتہ اور تہذیب یافتہ ہونا چاہیے"۔ یہ الگ بحث کا موضوع ہے کہ اس خیال کے حامی افراد مغالطے میں تھے یا نہیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ سرسید نے عورتوں اور مردوں کی بہ یک وقت تعلیم کی بھی حمایت نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے انتہا پسندانہ رویّہ اختیار کیا اور کہا کہ "حقیقت یہ ہے کہ مسلم عورتوں کو اُس وقت تک تسلّی بخش تعلیم نہیں دی جا سکتی جب تک مسلمان مردوں کی خاصی تعداد تسلی بخش تعلیم حاصل نہیں کر لیتی۔۔۔ جب موجودہ نسل کے مسلم مرد اچھی طرح تعلیم یافتہ اور روشن خیال ہو جائیں گے تو یہ صورتِ حال مسلم عورتوں کی روشن خیالی پر زوردار گویا بالواسطہ اثر ڈالے گا کیوں کہ روشن خیال والد، بھائی اور شوہر فطری طور پر اپنی رشتہ دار عورتوں کو تعلیم یافتہ کرنے کے لیے سب سے زیادہ متردّد ہوں گے"۔[15] سرسید کا اس بات میں پختہ یقین تھا کہ مردوں کے تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے عورتیں تعلیم یافتہ نہیں ہو سکتیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح مردوں کی تعلیم کی کوشش بالواسطہ عورتوں کی تعلیم کی کوشش بھی ہے۔ ان کے یہاں اس بات کی بھی تکرار ملتی ہے اور وہ اپنے اس خیال کو حق بجانب ثابت کرنے کی غرض سے اقوامِ عالم اور تاریخ عالم کا سہارا لیتے ہیں۔ ۲۸ر جنوری ۱۸۸۴ء کو بمقام گورداس پور پنجاب کی خواتین نے ان کو ایڈریس پیش کرنا چاہا لیکن وہ یہ ایڈریس ان کو پیش نہیں کر سکیں۔[16] اس لیے ان کی جانب سے

خان بہادر محمد حیات خاں نے جن کی بیگم نے اس ایڈریس کی تحریک کی تھی یہ ایڈریس پڑھا۔ سرسید نے اس ایڈریس کے جواب میں عورتوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا:

اے میری بہنو! تم یقین جانو کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کے حالات درست ہونے سے پہلے عورتوں کی حالت میں درستی ہوگئی ہو۔ اور کوئی قوم دنیا میں ایسی نہیں ہے جس میں مردوں کی حالت درست ہوگئی ہو اور عورتوں کی درست نہ ہوئی ہو۔ ان سچے واقعات نے میرے دل میں بہت کچھ اثر کیا ہے۔ میں نے تمہارے لڑکوں کی تعلیم پر جو کوشش کی ہے، اس سے تم یہ نہ سمجھو کہ میں اپنی پیاری بیٹیوں کو بھول گیا ہوں۔ بلکہ یہ یقین ہے کہ لڑکوں کی تعلیم پر کوشش کرنا لڑکیوں کی تعلیم کی جڑھ [کذا] ہے۔ پس جو خدمت میں تمہارے لڑکوں کے لیے کرتا ہوں، درحقیقت وہ لڑکوں (اور) لڑکیوں دونوں کے لیے ہے۔[۱۸]

انھوں نے اپنے اس خیال کا اعادہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے چھٹے اجلاس دسمبر ۱۸۹۱ء میں کیا۔ "اس وقت ہم تمام یورپ کی اور تعلیم یافتہ ملک کی ہسٹری دیکھتے ہیں اور پاتے ہیں کہ جب مرد لائق ہوجاتے ہیں، عورتیں بھی لائق ہوجاتی ہیں، جب تک مرد لائق نہ ہوں عورتیں بھی لائق نہیں ہوسکتیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم کچھ عورتوں کی تعلیم کا خیال نہیں کرتے۔ اسی کوشش کو لڑکیوں کی تعلیم کا بھی ذریعہ سمجھتے ہیں۔" اس کے بعد انھوں نے اسی خیال کو ذرا فلسفیانہ رنگ دے کر، لیکن واضح لہجے میں پیش کرتے ہوئے کہا کہ "خدا کی برکت زمین سے نہیں آتی بلکہ آسمان سے اترتی ہے۔ سورج کی روشنی بھی نیچے سے نہیں آتی بلکہ اوپر سے آتی ہے۔ اسی طرح مردوں کی تعلیم سے عورتوں کی تعلیم ہوتی ہے۔"[۱۹]

اس طرح سرسید نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے ضروری جدید تعلیم کو صرف مردوں تک محدود کردیا اور اس کے ثمرے سے عورتوں کو محروم رکھا۔ انھوں نے مردوں کو مقدم سمجھا، ان ہی کو فوقیت دی اور عورتوں کو جدید تعلیم کا مستحق نہیں گردانا۔ حالانکہ انھوں نے چند اسباق اپنی والدہ سے بھی پڑھے تھے لیکن ماں کی گود کو پہلا

مکتب خیال نہیں کیا۔ پدری سماج اور اس رویّے کی نمایندگی کرنے والے ذہن سے تعلیم کے میدان میں بھی اس قسم کی تاویل کی توقع کی جاسکتی تھی۔

سرسیّد نے کافی غور و فکر کے بعد حکومت کو مسلم لڑکوں کے درمیان جدید تعلیم اور روشن خیالی کی نشر و اشاعت کی کوشش کرنے اور انہی امور پر اپنی توجہ مبذول کرنے کا مشورہ دیا کیوں کہ موجودہ سماجی حالات میں شریف خاندانوں کی لڑکیوں کی تعلیمی صورتِ حال کو بہتر بنانے کی سمت میں کی جانے والی کوئی بھی کارروائی ناکام ہوگی، اُس کے غلط نتائج مرتب ہوں گے اور قوت اور وسائل کا سراسر زیاں ہوگا۔ اس طرح ان کے نزدیک اشراف مسلم عورتوں میں جس قدر تعلیم رائج تھی وہ ان کی گھریلو خوشی کے لیے کافی تھی۔[۲۷] اس وجہ سے وہ کسی بھی قسم کے ایسے عام اسکول میں، جہاں بلا امتیاز 'قوم و خاندان' کے عام لڑکیاں تعلیم حاصل کرسکتی تھیں، شریف خاندانوں کی مسلم لڑکیوں کے تعلیم حاصل کرنے کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انھیں اس معاملے میں عام پردہ نشین طالبات، حکومت، مسلم فرد حتّیٰ کہ اسلامی انجمن کے کردار پر بھی اعتبار نہیں تھا بلکہ وہ ان کو شک و شبہے کی نظروں سے دیکھتے تھے۔

یورپ کے زنانہ مدرسوں کی تقلید کے بھی سخت خلاف تھے۔ حالانکہ سرسیّد نے قیامِ لندن کے دوران لڑکیوں کے ایسے اقامتی اسکولوں کا معائنہ کیا تھا جہاں لڑکوں کی طرح اشراف لڑکیاں زیرِ تعلیم تھیں۔ سرسیّد کے نزدیک ان اسکولوں کا تعلیمی اور تربیتی نظام قابلِ ستائش تھا اور ماحول اطمینان بخش۔ اس کے باوجود انھوں نے ہندوستان میں زنانہ مکاتب کی سخت مخالفت کی اور کہا کہ برطانوی زنانہ اسکولوں کے معیار تک "ہندوستان کو... پہنچنے کے لیے سیکڑوں برس درکار" تھے۔ اگر اس قسم کے اسکول ہندوستان میں بھی موجود ہوتے تو وہ "اشراف خاندان" سے اپنی لڑکیوں کو ان اسکولوں میں بھیجنے کی سفارش کرتے۔ لندن میں ایسے اسکولوں کے ماڈل کی موجودگی کے باوجود انھوں نے ہندوستان میں اس طرز پر زنانہ اسکول کھولنے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھوں نے یہ کہا کہ ان کے عہد میں ایسے اسکولوں کا وجود ہندوستان

میں ناممکن تھا۔[۲۱] البتہ مسلم لڑکوں کے لیے کیمبرج اور آکسفورڈ کے طرز پر ہندوستان میں تعلیمی ادارے کے قیام کا خواب انھوں نے ضرور دیکھا۔

سرسیّد کے تعلیمی افکار کا المیہ یہی ہے کہ انھوں نے عورتوں اور مردوں کی تعلیم کا دوہرا معیار قائم کیا بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ مناسب ہوگا کہ انھوں نے اشراف مردوں اور عورتوں کی تعلیم کا دوہرا معیار قائم کیا کیوں کہ اجلاف مرد اور عورت ان کے تعلیمی پروگرام سے خارج تھے۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کی ترقی کی اولین شرط جدید علوم اور انگریزی زبان تھی۔ تعلیم کے بارے میں ان کا وژن یہ تھا کہ "فلسفہ... دائیں ہاتھ میں ہو... نیچرل سائنس بائیں میں اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا تاج سر پر"[۲۲] جس کے حصول کے لیے انگریزی زبان میں رائج یونیورسٹی کی جدید تعلیم بھی ان کے نزدیک ناکافی تھی کیوں کہ اس پر حکومت کا کنٹرول تھا۔ وہ اپنے تعلیمی وژن کو حقیقت کا روپ دینے کے لیے ایسے نظامِ تعلیم کی تمنا کرتے تھے جس کا نظم و نسق ہندوستانیوں کے ہاتھوں میں ہو۔ لیکن ان کا یہ وژن صرف مردوں کی تعلیم تک محدود تھا۔ عورتوں کے لیے سرسیّد نے جدید علوم و فنون کو شجرِ ممنوعہ جانا بلکہ اس تعلیم کی بھی حمایت نہیں کی جسے وہ مردوں کے لیے مردود قرار دے چکے تھے۔ انھوں نے مردوں کے لیے تو یونیورسٹیوں کی باتیں کیں لیکن لڑکیوں کے لیے اسکول تک کا دروازہ نہ کھولا اور اس بات کی دہائی دی کہ عورتوں کی تعلیم کے لیے ہندوستان کے حالات اُس وقت ناسازگار تھے۔ لیکن سرسیّد جیسے مفکر، مصلح اور مردِ عمل کے لیے عورتوں کی تعلیم کے باب میں صرف گفتگو کرکے حالات کے ناسازگار ہونے کی دہائی دینا اور ان کی تعلیمی حیثیت کو بہتر بنانے کی غرض سے سماجی حالات کو سازگار بنانے کی کوشش نہ کرنا تاریخی ذمّے داری سے گریز کرنا تھا۔ خود سرسیّد نے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کی خاطر اس کی تعبیر و تفسیر پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کو بدلنے کی عملی کوشش بھی کی لیکن یہ کام انھوں نے مرد سماج کے لیے کیا، عورتوں کے لیے نہیں، کیونکہ مسلم معاشرے کی تشکیل نو کا جو ذہنی خاکہ انھوں نے بنایا تھا اس میں عورتوں کو

کوئی رول نہیں ادا کرتا تھا۔

سر سید، راجہ جے کشن داس کو لندن سے لکھتے ہیں :

... مصر کی ایک مسلمان لڑکی کا میں نے حال سنا کہ سوائے عربی زبان کے جو اس کی اصلی زبان ہے اور جس میں وہ نہایت فصاحت سے لکھتی پڑھتی ہے، فرنچ زبان بھی نہایت خوب بولتی ہے اور لیٹن اس قدر جانتی ہے کہ جو مضمون یا شعر اس کے سامنے رکھا جائے اس کو پڑھ لیتی ہے اور مضمون سمجھ لیتی ہے۔ اس کے بھائی نے فرانس میں تربیت پائی تھی، جب وہ اپنے گھر گیا تو اس کی بہن نے جس کو پڑھنے کا بہت شوق تھا اور اپنے کنبہ کے بزرگوں سے اس نے اپنی زبان عربی میں بہت کچھ پڑھا تھا، اپنے بھائی سے فرنچ اور لیٹن سیکھ لی ہے۔[۲۹]

سر سید کے اس اقتباس کو یہ ثابت کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ سر سید تعلیم نسواں کی حمایت کرتے تھے۔ سر سید خود بھی تعلیم نسواں کے حامی ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور جب ان کے دوست ان کو عورتوں کی تعلیم کا مخالف کہتے تھے تو وہ اس بات کی تردید کرتے تھے۔ لیکن وہ عورتوں کے لیے کس قسم کی تعلیم کی حمایت کرتے تھے یہ اہم سوال ہے۔ اس اقتباس میں چند اہم نکات ہیں جو ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ زور اس بات پر ہے کہ مصری لڑکی کئی زبانیں جانتی ہے۔ یہ ضروری نہیں خیال کیا گیا کہ اس نے اپنے کنبے کے بزرگ افراد سے مادری زبان عربی میں جو 'بہت کچھ پڑھا تھا' اس کی وضاحت کی جائے۔ امکان غالب ہے کہ وہ 'بہت کچھ' سیکولر علوم و فنون رہے ہوں گے، کیوں کہ اگر یہ دینی یا اخلاقی علوم ہوتے تو سر سید ان کا ضرور ذکر کرتے۔ اس نے جتنی بھی زبانیں سیکھیں وہ اپنے گھر کے افراد سے، ان کی تحصیل کے لیے وہ کسی قسم کے اسکول میں نہیں گئی۔ یہ لڑکی عورتوں سے متعلق سر سید کے اس تعلیمی تصور کے عین مطابق ہے جسے انھوں نے ۱۸۶۹ء میں تشکیل دیا تھا اور جس کو وہ پوری زندگی درست سمجھتے رہے۔ جہاں لندن کے قیام کے دوران انھوں نے این اسمتھ نامی ملازمہ کی تعلیم و

تربیت اور ایلزبتھ ماتھیوز نامی خادمہ اور کوچوان کی اخبار بینی اور کتب بینی کا ذکر کیا ہے وہاں ان کا مقصد ہندوستانیوں کو یہ پیغام دینا ہے کہ برطانیہ میں سماجی اور تعلیمی ترقی کا حال یہ ہے کہ وہاں ادنا ترین طبقے کے لوگوں میں بھی تعلیم پھیل چکی ہے اور برطانوی لوگوں کے لکھنے پڑھنے کا شوق، تہذیب اور شائستگی، عام تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے[۲۴]

سر سید لندن پہنچے اور چیرنگ کراس ہوٹل میں تین چار روز قیام کرنے کے بعد جس مکان میں منتقل ہوئے اس میں اس کے مالک مسٹر جے، لڈلم اور ان کی بیوی مسز جے، لڈلم دونوں رہتے تھے (مسز لڈلم کی دو بہنیں تھیں جو ان کے یہاں بطور مہمان گاہ گاہ آتی رہتی تھیں)۔

مسز لڈلم کی ایک بہن الن وسٹ کے کتب بینی کے شوق اور اس کی علمی صلاحیت سے سر سید بہت متاثر ہوئے کیوں کہ وہ بیماری اور ضعف کی حالت میں بھی اپنا وقت کتب بینی میں گزارتی تھی اور وہ جس موضوع پر کتاب کا مطالعہ کرتی تھی اس پر گفتگو بھی کر سکتی تھی۔ الن وسٹ سے متعلق واقعہ بیان کرنے کے بعد سر سید اس طرح نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

> پس اب سمجھنا چاہیے کہ متوسط درجے سے کس قدر کم درجے کی عورتوں کی تو کیسی عمدہ تعلیم ہے! کیا یہ تعجب انگیز بات نہیں کہ ایک عورت حالت بیماری میں کتاب پڑھنے سے دل بہلادے۔ آپ نے ہندوستان میں کسی امیر، کسی نواب، کسی راجہ، کسی مرد اشراف کو ایسی خصلت کا دیکھا ہے؟[۲۵]

سر سید نے لندن سے ایک سو اٹھارہ میل دور مغرب میں واقع شہر برسٹل[۲۶] کے قریب کلفٹن میں ایک لٹکواں آہنی پل اور ایک رصد خانے کو دیکھا۔ اس رصد خانے کی چھت میں چاروں طرف گھومنے والا ایک آئینہ لگا تھا۔ اس کو جس سمت میں گھمایا جاتا تھا اس سمت کی تمام اشیا، اپنی اصل حالت اور صورت میں اس میں نظر آتی

آتی تھی. اس رصدخانے کا نظم و نسق ایک برطانوی عورت کے ہاتھوں میں تھا۔ اس عورت کے کمرے کی چیزوں کے دکھانے اور اُن کے استعمال کے طریقے بتانے کے انداز کو دیکھ کر سرسید شرمندہ ہو گئے۔

سرسید کے سفرنامہ مسافران لندن سے اس قسم کے واقعات پیش کر کے یہ نتیجہ نہیں اخذ کیا جا سکتا کہ وہ اپنے ابتدائی زمانے میں عورتوں کی تعلیم و تربیت کے حامی تھے. سرسید کے ان بیانات کو صحیح تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے. رصدخانے کی مہتمم برطانوی عورت کے کارنامے کو بیان کرنے کے بعد وہ اپنا مقصد یوں بیان کرتے ہیں:

"ہم کو یقین ہے کہ اگر ہم اپنے ملک کے کسی بڑے قبلہ و کعبہ جناب مولوی صاحب سے اس کا سبب پوچھیں گے تو ایک لفظ منہ سے نہیں نکلنے کا۔ مگر امید ہے کہ شاید اس بات کو سن کر ہمارے زمانے کے علماء اور فلسفی اور منطقی ضرور شرم کریں گے کہ یہ تمام کارخانہ ایک عورت کے سپرد ہے... مجھ کو تو اپنی سفید داڑھی پر اس عورت کے سامنے شرم آئی مگر افسوس ہے کہ ہمارے ہم وطنوں کو شرم بھی نہیں آتی"۔[۲۷]

الن وسٹ کے کتب بینی کے ذکر کے بعد نتیجہ اخذ کرنے کے عمل میں سرسید تضادات پیدا کر کے پیغام دینا چاہتے ہیں کہ نچلے متوسط طبقے کی عورت جو دنیاوی معاملات میں مردوں سے ہمیشہ پیچھے رہی ہے ایسی عمدہ تعلیم یافتہ ہے کہ بیماری کی حالت میں بھی اس کا کتب بینی کا شوق برقرار ہے. جب کہ امیر، نواب، راجا اور اشراف طبقے سے تعلق رکھنے والے مرد جو دنیاوی لحاظ سے کامیابی اور ترقی کی بالائی منزل پر خیال کیے جاتے ہیں ان کی تعلیم و تربیت اتنی ناقص ہے کہ وہ عام حالات میں بھی کتب بینی سے بیزار ہیں۔

دوسرے بیان میں سرسید نے مولوی، عالم، فلسفی اور منطقی کے علوم کو

مغربی سائنسی علوم کے سامنے ہیچ خیال کیا ہے اور ان کی تربیت کو برطانوی عورت کی تربیت کے سامنے بھی فضول قرار دیا ہے۔ انھوں نے مولوی صاحب کے لیے قبلہ، کعبہ اور جناب جیسے القاب و آداب کا استعمال کر کے ان کی تعلیم و تربیت پر طنز کیا ہے کیوں کہ وہ ہندوستان میں اپنی مولویت پر بہت نازاں ہوتے ہیں۔ برطانوی عورتوں کی علمی اور سائنسی ترقی کی مثالیں پیش کرنے کا مقصد ہندوستان کے مردوں میں ان کی جہالت اور تاریکی کا احساس پیدا کر کے غیرت دلانا تھا۔ یہ مثالیں اس لیے نہیں پیش کی گئیں کہ برطانوی عورتوں کی طرح ہندوستان کی عورتیں بھی اسی قسم کی تعلیم و تربیت حاصل کر کے معاشرے میں ویسا ہی رول اختیار کریں۔

سرسید نے بظاہر چند بنیادوں پر اشراف لڑکیوں کے جدید تعلیم حاصل کرنے اور ان کے لیے عام اسکول کے قیام کی مخالفت کی۔ ان لڑکیوں کے سماجی رول میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی تھی اس لیے ان کو جدید تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ان کی نانیوں اور دادیوں نے اپنے زمانے میں جو تعلیم حاصل کی تھی وہی تعلیم ان کے لیے بھی کافی تھی۔ عورتوں کی سماجی حیثیت اور ان کے تعلیمی مسائل پر سرسید کے مباحث کا محور صرف طبقۂ اشرافیہ کے خاندان کی عورتیں تھیں، عام مسلمان عورتیں ان کے غور و فکر کا مرکز نہیں تھیں اور نہ ان کا وجود ان کے لیے قابلِ اعتنا تھا۔ اگر انھوں نے کہیں ان کا ذکر بھی کیا تو مشکوک کردار کے طور پر، جن سے اشراف لڑکیوں کو علیحدہ رکھنے کی ضرورت تھی تاکہ ان سے میل جول کے نتیجے میں کہیں اشراف لڑکیوں کا کردار نہ متاثر ہو جائے۔ ان کا یہ خدشہ ان کے طبقاتی زاویۂ فکر کا نتیجہ تھا۔ اسی لیے انھوں نے ایسے عام اسکولوں کے قیام کے تصور کی مخالفت کی جہاں عام مسلم لڑکیوں کے ساتھ اشراف لڑکیاں تعلیم حاصل کر سکیں۔ اس لیے انھوں نے طبقۂ اشرافیہ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ وہ اشراف گھرانوں میں رائج تعلیم نسواں کے طرز پر اشراف لڑکیوں کی تعلیم کا انتظام کرنے کی اجتماعی کوشش کریں۔[۲۸] عام زنانہ اسکولوں میں عام لڑکیوں کے ساتھ اشراف لڑکیوں کا میل جول طبقاتی

امتیازات کے منافی تھا۔ انھیں یہ احتمال بھی تھا کہ اگر حکومت اور مسلم اشرافیہ کی توجہ لڑکیوں کی تعلیم کی طرف بٹ گئی تو لڑکوں کی تعلیم کے لیے کی جانے والی کوششوں کے بار آور ہونے کی توقع نہیں۔ یہ خدشہ ان کے مقاصد اور ترجیحات کے منافی تھا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سرسید اشراف مسلم عورتوں کو مسلم معاشرے میں کس قسم کے رول میں دیکھنا چاہتے تھے اور ان کے نزدیک عورتوں کی تعلیم کا مقصد کیا تھا؟ انھوں نے مسز اور مسٹر لڈلم کا جس طرح ذکر کیا ہے اس سے پدری سماج میں مرد اور عورت کے سماجی رول کے بارے میں ان کے تصورات کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں پہلی قابلِ غور بات یہ ہے کہ سرسید اُن میاں بیوی کو اشراف میں شمار کرتے ہیں۔ اشراف معاشرے میں ان کے رول کی نوعیت اور اُن کے اوصاف کے بارے میں سرسید لکھتے ہیں:

"مسٹر جے، لڈلم ایسا لائق اور قابل آدمی ہے جیسا کہ نہایت لائق اشراف ہونا چاہیے، متعدد علوم سے واقف ہے اور ایسا شوقین آدمی ہے کہ جب فرصت ملتی ہے، راتوں کو علمی مجلسوں میں جہاں کیمسٹری یا بیالوجی یا زوالاجی وغیرہ علوم پر لکچر ہوتے ہیں" جاتا ہے اور مسز لڈلم

ایک ایسی قابل اور تعلیم یافتہ، نہایت شائستہ، نہایت پڑھی لکھی، نہایت نیک بی بی ہے کہ اس کی خوبیاں مجھ سے بیان نہیں ہوسکتیں۔ تہذیب اور اخلاق اور ادب اور انسانیت سب چیز کی مجسم ہے، تمام کام اور تمام معاملات خانہ داری کے نہایت لیاقت سے خود کرتی ہے اور مسٹر لڈلم کو بجز آفس میں جانے اور اپنے علمی جلسوں میں شریک رہنے کے کسی چیز کی فکر نہیں ہے۔"[۲۹]

یہ اشراف انگریز میاں بی بی سرسید کے مثالی کردار ہیں۔

وہ ایسی تعلیم کے خواہاں تھے جو اشراف عورتوں میں اچھے اخلاق، اچھی خوبیاں، بزرگوں کا احترام، شوہروں کی محبت اور خدا کا خوف پیدا کرسکے، جو ان کو

مذہبی احکامات سے باخبر، امور خانہ داری میں ماہر اور بچوں کی پرورش کی اہل بنا سکے۔[۳۷]
عورتوں کے تعلیمی مقاصد میں ان کا زور دو باتوں کے علاوہ بنیادی طور پر اقدار اور اخلاقیات پر ہے۔ بقیہ دو باتیں — امور خانہ داری اور بچوں کی پرورش — عورتوں کے سماجی رول سے متعلق ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں کی تعلیم کا مقصد انہی اقدار کو جذب کرنا، انہی اخلاقیات پر عمل کرنا اور مسلم معاشرے میں امور خانہ داری اور بچوں کی پرورش کا رول ادا کرنا تھا۔ مسلم عورتوں کا رول گھر کی چار دیواری کے اندر ہی تھا۔ وہ چاہتے ہیں کہ اشراف مرد جدید سائنسی علوم سے آراستہ ہوں، علمی محفلوں میں شرکت کریں، دفاتر جائیں اور گھر سے باہر کی ذمے داری سنبھالیں اور اشراف عورت تہذیب و شائستگی کا نمونہ، اخلاق و آداب کا مجسمہ اور نیکی اور انسانیت کا پیکر ہوں۔ علاوہ ازیں وہ زیور تعلیم سے بھی قدرے آراستہ ہوں تاکہ وہ امور خانہ داری بحسن و خوبی انجام دے سکیں اور ان کے شوہر گھر کے معاملات کی پریشانیوں اور الجھنوں سے آزاد رہ سکیں۔ وہ اس قسم کے رول ادا کرنے والی اشراف عورتوں کو دیکھ کر نہایت خوش ہوتے تھے اور ان کی بے انتہا تعریف و توصیف کرتے تھے۔ ایسی ہی عورتیں ان کے نزدیک ہندوستانی عورتوں کے لیے مثالی حیثیت رکھتی تھیں۔ وہ مغربی عورتیں جن کی علمی صلاحیت ان کو حیرت میں ڈال دے یا جن کی لیاقت و تربیت ان کو شرمندہ کر دے ان کے عہد کی ہندوستانی عورتوں کے لیے نہیں بلکہ ہندوستانی مردوں کے لیے ہی مثالی ہو سکتی تھیں۔

نذیر احمد

نذیر احمد کی تصانیف کا معتدبہ حصہ عورتوں سے متعلق اظہار خیال پر مبنی ہے۔ مراۃ العروس، بنات النعش، فسانۂ مبتلا، ایامیٰ اور رویائے صادقہ ان کے وہ ناول ہیں جن میں عورتوں کے مسائل سے متعلق خصوصی بحث کی گئی ہے۔ ان کی

مذہبی تصانیف میں امہات الامہ ایسی تصنیف ہے جس کا موضوع ہی پیغمبر اسلام کی ازواج ہیں۔ اسی طرح الحقوق والفرائض میں بھی، جو تین جلدوں پر مشتمل ہے اور جس میں اسلامی احکامات کی روشنی میں مسلمانوں کا ضابطۂ حیات مرتب کیا گیا ہے، عورتوں کے موضوع پر کافی توجہ کی گئی ہے۔ انھوں نے اپنی اس تقریر میں بھی مسلم عورتوں کو درپیش مسائل کا احاطہ کیا ہے جو انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔

نذیر احمد کی تصانیف میں عورتوں اور مردوں کی حیثیت اور ان دونوں صنفوں کے رشتے پر شرح وبسط کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، ان میں عورتوں کے بارے میں مردوں کے گھسے پٹے خیالات اور تعصبات کو کافی جگہ دی گئی ہے۔ نذیر احمد کے نزدیک سماج میں مردوں کی حیثیت افضل ہے اور عورتوں کی کمتر۔ وہ اپنے فکشن میں اور مذہبی تحریروں میں مردوں کی برتری کا مظاہرہ تو کرتے ہی ہیں ساتھ ہی ان کی افضلیت کے جواز میں مذہبی دلائل وبراہین سے بھی کام لیتے ہیں۔ وہ عورتوں پر مردوں کی 'حکمرانی' کا جواز قرآن سے پیش کرتے ہیں۔ قرآن میں سورہ النساء کی ایک آیت ہے : الرجال قوامون علی النسآء بما فضل اللہ بعضھم علی بعض وبما انفقوا من اموالھم[31] نذیر احمد نے اس آیت کی جو توضیح کی اس سے عورت کے بارے میں ان کے متعصب ذہن کا پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

> اس آیت میں خدا نے عورتوں پر مردوں کے قوام یعنی حکمران ہونے کے دو سبب بیان کیے ہیں۔ ایک مردوں کی فضیلت مطلقہ عورتوں پر۔ لیکن وجوہ فضیلت بیان نہیں فرمائیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً مرد مطلقاً عورت پر فضیلت اور برتری رکھتا ہے۔ اور یہ فضیلت خلقی ہے اس قسم کی جیسے انسان کی فضیلت جانوروں پر کہ گھوڑا اگرچہ وہ نجد عرب کا ہو اور اگرچہ وہ کابل کی نسل مستند کا ہو۔ تاہم اس پر فضیلت ہے انسان کو اگرچہ وہ حبشی یا وحشی یا گونڈ یا بھیل ہی کیوں نہ ہو۔ دوسرا سبب عورتوں پر مردوں

کے حکمراں ہونے کا فرمایا ہے۔ بما انفقوا من اموالھم... کہ مرد عورتوں پر اپنا مال خرچ کرتے ہیں یعنی مہر دیتے [ہیں اور] ان کے نان و نفقے کا بار اُٹھاتے [ہیں] تو جو شخص عورت کا دست نگر ہو کر رہنا چاہے وہ پھر بھی قوام ہو گا۔ اس لیے کہ اس کی خلقی فضیلت باقی ہے جو اس سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتی، مگر ادھورا۔ کیونکہ اس کو وہ دوسری خرچ کرنے کی فضیلت حاصل نہیں۔[۴۲]

اسی طرح مراۃ العروس میں جب نذیر احمد کی نمایندہ کردار اصغری یہ کہتی ہے کہ "عورتوں کی کمائی بھی کوئی کمائی ہے! اگر عورتوں کی کمائی سے گھر بسا کریں تو مرد کیوں ہوں؟"[۴۳] تو اس پر ان کے مذہبی نظریات کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ دورِ جدید میں مردوں کی معاشی برتری کوئی کلیہ نہیں ہے تاہم نذیر احمد کی قرآن پر مبنی توجیہات کے مطابق 'خلقی فضیلت' کے اعتبار سے مرد عورت سے برتر ہیں۔ نذیر احمد کے ناول کے مرد کردار بنیادی طور پر عورتوں کی آزادی کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں کی آزادی کا مطلب تھا ان کا 'فل ڈرس' پہن کر غیر مردوں کے ساتھ بغل گیر ہو کر بال میں، رقص کرنا' اجنبی مردوں کے ساتھ باہر جانا اور دیر گئے گھر لوٹنا، ان کے ساتھ خط و کتابت کرنا اور ان امور میں اپنے شوہروں کی مداخلت یا سوالات کو ناپسند کرنا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلم عورتوں کی آزادی کے حامیان بھی شاید اسی قسم کی آزادی چاہتے تھے۔ اسی لیے ان کا مرد کردار کہتا ہے کہ مسلمان مرد، عورتوں کی ایسی آزادی قطعی پسند نہیں کر سکتے کیوں کہ وہ قرآن کی اس آیت الرجال قوّامون علی النسا (مرد عورتوں پر حاکم ہیں) پر سختی کے ساتھ کار بند ہیں۔ علاوہ ازیں، ہندوستانی مسلمانوں کا یہ 'قومی مزاج' بن چکا ہے کہ وہ اپنی عورتوں کو محکوم رکھیں اور ان پر حکمرانی کریں۔[۴۴] نذیر احمد یہ محسوس کرتے ہیں کہ اگر عورتوں کو آزادی مل گئی تو ان پر سے مردوں کی حکمرانی ختم ہو جائے گی اور معاشرے کا توازن بگڑ جائے گا۔ گویا ان کے نزدیک معاشرے میں توازن برقرار رکھنے کے

لیے مردوں کا حاکم اور عورتوں کا محکوم ہونا ضروری ہے۔ اگر دونوں صنفوں کے درمیان مساویانہ اور منصفانہ تعلقات قائم ہو گئے تو مردوں کی 'افضلیت' کا خاتمہ ہو جائے گا۔ نذیر احمد مراۃ العروس میں اپنے ایک تمثیلی کردار دور اندیش خاں کے ذریعے اسی توازن کو برقرار رکھنے کی نصیحت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس پر عمل کرنے سے 'انشاء اللہ تعالیٰ' مسلم عورتوں کی تمام تکالیف آسان ہو جائیں گی اور 'زندگی آرام و آسائش میں گزرے گی۔ نذیر احمد اپنے اس کردار کے ذریعے جس قسم کی نظریاتی تعلیم دیتے ہیں اس کو زیادہ اعتبار بخشنے کے لیے اس کا جواز اسلام سے فراہم کرتے ہیں۔ وہ عورتوں پر مردوں کی برتری ثابت کر کے عورتوں کے خلاف مردوں کے تعصب کا اظہار کرتے ہیں۔ اصغری کا باپ دور اندیش خاں اس کو خط میں لکھتا ہے:

> مذہب کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت آدم بہشت میں اکیلے گھبرایا کرتے تھے۔ اُن کے بہلانے کو خدا نے اماں حوّا کو پیدا کیا جو سب سے پہلی عورت دنیا میں گزری۔ پس عورت کا پیدا کرنا صرف مرد کی خوش دلی کے واسطے تھا تو عورت کا فرض ہے "مرد کو خوش رکھنا۔"
>
> افسوس ہے کہ دنیا میں کس قدر کم عورتیں اس فرض کو ادا کرتی ہیں۔
>
> مردوں کا درجہ خدا نے عورتوں پر زیادہ کیا۔ نہ صرف حکم دینے سے بلکہ مردوں کے جسم میں زیادہ قوت اور ان کی عقلوں میں زیادہ روشنی دی ہے۔ دنیا کا بندوبست مردوں کی ذات سے ہوتا ہے۔ مرد کمانے والے اور عورتیں اُن کی کمائی کو موقع مناسب پر خرچ کرنے والی اور اس کی نگہبان ہیں۔
>
> ... نہ صرف... بیوی اپنے میاں سے محبت کرے بلکہ محبت کے علاوہ اس کو میاں کا ادب بھی کرنا لازم ہے۔ بڑی نادانی ہے اگر بی بی برابر درجے میں میاں کو سمجھے بلکہ اس زمانے میں عورتوں نے ایسا خراب دستور اختیار کیا ہے کہ وہ ادب کے بالکل خلاف ہے۔[۲۵]

نذیر احمد مذہب کے پردے میں جس آئیڈیالوجی کی تشہیر کرتے ہیں وہ عورتوں کی مجموعی ترقی کی مخالف، دقیانوسی اور رجعت پسندانہ ہے جس کا مقصد عورتوں کو غلام بنائے رکھنا ہے۔ اس آئیڈیالوجی کی منطقی بنیاد پردہ پردے کی بھی پُرزور حمایت کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ "یہی پردہ ہے جو تعلق نکاح کے بدون مرد اور عورت میں اختلاط کا مانع ہے۔ لیکن بے پردگی سے جو شرمناک نتیجے یورپ اور امریکہ میں پیدا ہوئے، ہمیشہ کے لیے ایک غیور اور منصف مزاج آدمی کی آنکھیں نیچی رکھنے کے لیے کافی ہیں" [۳۲] وہ بلا تامل یہ کہتے ہیں کہ اُس سماج میں جہاں عورتیں پردے میں نہیں رہتیں اور جہاں ان کو آزادی حاصل ہے وہاں جتنی بھی 'خرابیاں' پائی جاتی ہیں ان کا سبب عورتیں ہیں گویا مردوں کا ان خرابیوں میں کوئی رول نہیں۔ وہ آزاد سماج کی بُرائیوں کا الزام عورتوں پر عائد کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ گھر کی چار دیواری میں مقید عورتیں ہی پارسا رہ سکتی ہیں کیوں کہ جب وہ گھر سے باہر جائیں گی تو غیر مردوں کو دیکھ کر ان کی 'نیت ڈانواڈول' ہو سکتی ہے اس لیے شوہروں کے تئیں یک طرفہ وفاداری اور خود سپردگی کا مطالبہ کرتے ہوئے اُن سے پردہ کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔" پردہ اس کو سکھاتا ہے کہ وہ صرف اپنے شوہر کے لیے ہے اور بس" [۳۳] اسی لیے عورت کی حیثیت ان کے نزدیک 'خزانہ' کی سی ہے جسے 'صندوق' میں 'تالا' لگا کر رکھنے کی ضرورت ہے تاکہ 'چور کی نظر نہ پڑے'۔ لیکن ان کے ذہن میں ایسے سوالات نہیں اُٹھتے کہ عورتوں کی 'پاک دامنی اور ناموس' کو کس سے خطرہ ہے ـــــ مردوں سے یا عورتوں سے؟ یا پھر یہ 'چور' کون ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کے نزدیک عورت کی حیثیت ملکیت کی سی ہے۔

نذیر احمد نے اپنے افسانوی ادب کے علاوہ اپنی تحریروں، تقریروں اور خطوط میں بھی آدرش مسلم خاتون کا تصور پیش کیا ہے اور مسلم معاشرے میں ان کی مثالی حیثیت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اسلامی ضابطے کے مطابق اور زن و شو کے درمیان تعلقات کی بابت عورتوں کی حیثیت کا تعین کرنے کی

غرض یہ نذیر احمد نے جس قسم کی احادیث کا انتخاب کیا ہے اور ان کی روشنی میں جو نتائج اخذ کیے ہیں اس سے عورتوں کی جانب ان کے انتہائی دقیانوسی ذہنی رویئے کا پتہ چلتا ہے۔ وہ عورتوں سے مکمل اطاعت، فرماں برداری، وفا داری اور خود سپردگی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ عورتیں، مردوں کی غلام ہو کر رہیں۔۔۔ ان احکامات کی تعمیل کی خاطر عورتوں میں جہنم کا خوف بھی پیدا کرتے ہیں۔

احادیث مذکورۂ بالا سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورت پر خاوند کا بہت بڑا حق ہے اور ہونا بھی چاہیے کیوں کہ عورت حقیقت میں خاوند کی خدمت گزار ہے جیسا کہ اوپر ایک حدیث میں گزر چکا کہ اگر خدا کے سوا اور کو سجدہ کرنا درست ہوتا تو عورتوں کو حکم دیا جاتا کہ اپنے شوہروں کو سجدہ کیا کریں۔ جہاں خاوندوں کے عورتوں پر اور حقوق ہیں وہاں یہ بھی ہیں کہ عورت گھر میں بیٹھی رہے خاوند کے بے حکم باہر نہ جائے۔ دریچے پر نہ آئے۔ چھت پر نہ چڑھے۔ پڑوسنوں سے زیادہ باتیں نہ کریں۔ اور بلا ضرورۃ ان کے گھروں میں آمد و رفت نہ رکھے۔ اپنے شوہروں کی خیر خواہی اور بھلائی میں ساری ہمت خرچ کر دے۔ خلوت میں جو اس میں اور خاوند میں بے تکلفی ہوتی ہے کسی سے بیان نہ کرے۔ ہر کام میں خاوند کے مقصود اور خوشی کو مدنظر رکھے۔ خاوند کے مال میں خیانت نہ کرے۔ خاوند پر مہربانی رکھے۔ جب خاوند کا کوئی دوست دروازہ کھٹکھٹائے تو اس طرح جواب دے کہ خود پہچان نہ پڑے اور یہ معلوم نہ ہو کہ صاحب خانہ کی بی بی بول رہی ہے۔ خاوند کے دوستوں سے پردہ کرے تاکہ وہ اسے پہچانیں نہیں۔ جس قدر میسر ہو اسی پر خاوند کے ساتھ قناعت کرے۔ زیادہ طلبی کا خیال تک نہ کرے۔ خاوند کا وقر اپنے عزیزوں سے حتیٰ کہ اپنے والدین سے بھی زیادہ کرے۔ اپنے تئیں ہمیشہ صاف ستھرا رکھنے کی کوشش کرے۔ جو کام اپنے ہاتھ سے کرسکتی ہے اس کو انجام

پہنچانے میں دریغ نہ کرے خاوند کے سامنے اپنی خوبصورتی اور حسن وجمال پر فخر نہ کرے۔ اس کے احسان کی ناشکری نہ کرے یہ کبھی نہ کہے تو نے میرے ساتھ کیا سلوک کیا۔ جناب پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے دوزخ کو دیکھا تو اس میں سب سے زیادہ عورتیں پائیں۔ اس کا سبب پوچھا۔ معلوم ہوا کہ اپنے خاوندوں کو لعن طعن اور ان کی ناشکری اور ناحق شناسی کرنے کی وجہ سے ان کا یہ حال ہے [۳۸]

نذیر احمد مرد اور عورت کے رشتے سے متعلق مسلم معاشرے پر دیگر معاشروں کے اصول وضوابط کے اطلاق کی ضرورت اور امکان کو مسترد کرتے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں تہذیبی تفاوت پر زور دیا ہے۔

نذیر احمد نے اپنی کتاب الحقوق والفرائض میں بھی مسلم عورتوں کے پردے کے مسائل پر لمبی بحث کی ہے۔ نذیر احمد مسلم معاشرے میں رائج پردے کی سختی اور مخالفینِ پردہ کے اعتراضات سے بخوبی واقف تھے۔ اس وقت پردے کے خلاف جس قسم کے اعتراضات کیے جاتے تھے اُسے نذیر احمد نے اپنی زبان میں یوں پیش کیا ہے:

> اوّل یہ کہ رواجی پردہ شرعی پردے کی حد سے بڑھا ہوا ہے اور اسی وجہ سے اُٹھا دینا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اتنا پردہ سختی کی وجہ سے عورتوں پر ظلم ہے۔ تیسرے یہ کہ پردے نے قوم کے آدھے دھڑ کو بے کار کر رکھا ہے ... ان دنوں چونکہ تعلیم پر بڑا زور دیا جا رہا ہے۔ مخالفین پردہ تیسری دلیل کے تتمہ کے طور پر یہ بات بھی پیش کرتے ہیں کہ قوم کی ترقی موقوف ہے تعلیم پر اور پردے کی وجہ سے عورتوں کی تعلیم کا انتظام نہیں ہو سکتا۔ [۳۹]

مخالفین پردہ کا خیال تھا کہ بلا امتیاز جنس مرد اور عورت دونوں طبعاً "آزاد" پیدا کیے گئے ہیں لیکن عورتوں سے پردے کا تقاضہ کرنا ان کو ایک طرح سے "قید" میں ڈالنا ہے جس کی وجہ سے [redacted] نہ صرف اپنے علمی اور تفریحی حقوق سے

محروم ہیں بلکہ وہ نحیف اور لاغر بھی ہیں جس سے ان کی نسلیں متاثر ہو رہی ہیں. علاوہ ازیں عورتوں کو پردے میں رکھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مردوں کو ان پر اعتماد نہیں ہے. نذیر احمد نے مخالفین پردہ کے اعتراضات کا معقول جواب دینے کے بجائے جھنجھلا کر کہا کہ "ان کے نزدیک مسلمانوں کی قوم کا افلاس، ان کی تباہی، ان کی بربادی، ان کی ذلت، ان کی جہالت، ان کا تنزل، جتنی بھی خرابیاں ہیں پردے کے نتیجے ہیں"۔[۴۱] وہ پردے کے مخالفین کا ذکر تمسخر کے ساتھ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کی تمام دلیلیں "مکڑی کے ایک جالے کی طرح ایک پھونک سے ٹوٹتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں"۔[۴۲] پردے کے حق میں نذیر احمد کے دلائل ملاحظہ ہوں:

...سرے سے یہ فرض ہی غلط ہے کہ جن لوگوں میں عورتوں کے پردے کا رواج ہے اُن میں مرد اور عورت کا تعلق موافقانہ اور مؤالفانہ نہیں بلکہ مخالفانہ اور مخاصمانہ ہے اور مردوں نے زبردستی عورتوں کی مرضی کے خلاف ظلماً اُنھیں پردوں میں قید کر رکھا ہے. حقیقۃ الحال یہ ہے کہ عورت کو خدا نے مرد کے مقابلے میں ضعیف پیدا کیا ہے. اس کے پیچھے ایسے عوارض لگا دیے ہیں کہ وہ اس کو کمزور کرتے رہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ انگریزی میں عورتوں کو "ویکر سکس" کہتے ہیں یعنی صنف ضعیف۔ تو مرد اور عورت نے جن کو اپنی زندگی ایک ساتھ بسر کرنی تھی دنیاداری کے کاموں کو صلح و سازگاری سے آپس میں تقسیم کیا۔ قطعہ

قسمت کیا ہر ایک کو قسّام ازل نے
جس چیز کے قابل کوئی قابل نظر آیا
بلبل کو دیا نالہ تو پروانے کو جلنا
غم ہم کو دیا سب سے جو مشکل نظر آیا

... اعمالِ شاقہ جن میں زیادہ توانائی درکار تھی مردوں کے حصے میں آئے

> اور انتظامِ خانہ داری اور اولاد کی پرورش [جیسے] ہلکے ہلکے کام عورتوں کے لیے جو ان کے مناسب حال تھے۔ اور چونکہ عورتوں کے کرنے کے کام بدون اس کے اچھی طرح سرانجام نہیں پا سکتے کہ عورت جم کر گھر میں بیٹھی رہے۔ خانہ نشینی نے پردے کی صورت اختیار کرلی تو اس حساب سے پردہ لازمۂ فطرتِ نسوانی ہوا اور لازمۂ فطرتِ نسوانی ہوا تو پردے پر اعتراض کرنا فطرت پر اعتراض کرنا ہے یعنی معاذ اللہ خدا پر...[۴۲]

نذیر احمد پردے کی ابتدا، ارتقا اور اس کی نوعیت سے بحث کرتے ہیں اور اس کی حمایت میں قرآنی آیات اور متعدد احادیث کے حوالے پیش کرتے ہیں۔ وہ مسلمان عورتوں میں پردے کے رواج سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ 'پردہ خود مقصود بالذات نہیں' ہے بلکہ 'عصمت وعفت کی حفاظت' اس کا اصل مقصد ہے جس کے حصول کے لیے پردے کی ترکیب اختیار کی گئی ہے۔ وہ اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ عصمت وعفت کی حفاظت کا مطالبہ مرد اور عورت دونوں سے کیا گیا ہے لیکن عورتوں کو اس کی حفاظت کی 'زیادہ تاکید' کی گئی ہے کیوں کہ وہ جسمانی طور پر مردوں کے مقابلے میں 'کمزور پیدا کی گئی' ہیں۔ علاوہ ازیں وہ 'ناقص العقل بھی' ہیں۔[۴۳] نذیر احمد ناموس کو مرد کی امانت اور عورت کو اس کی امانت دار خیال کرتے ہیں۔ عورتوں کو جو نان ونفقہ مرد کی جانب سے دیا جاتا ہے اُسے اس امانت کا معاوضہ گردانتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک عورت کا فرض ہے کہ وہ مرد کی امانت کی مکمل حفاظت کرے جس کے لیے پردے کی پابندی ضروری ہے۔[۴۴] اسی لیے وہ گھر کے باہر عورتوں کو کوئی رول سپرد نہیں کرتے بلکہ ان کے لیے گھر کے اندر امور خانہ داری کا رول ہی مناسب خیال کرتے ہیں: "عورتوں کا تو بس یہی کام ہے کہ مرد جو کچھ کما کر لائیں یہ اس کو انتظام اور سلیقے سے اُٹھائیں گھر کو سنبھالیں اور بچوں کو پالیں۔"[۴۵]

نذیر احمد کہتے ہیں کہ قرآن، حدیث اور تاریخ کی روشنی میں پردے کے رواج

کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اس قدر 'زیادتی اور سختی' نہیں برتی جاتی تھی جس قدر ہندوستان میں برتی جاتی ہے۔ ان کے خیال میں اس کا سبب ہندوستانی 'رسم و رواج' ہے۔ اور اتنی سختی اور زیادتی کا قرآن' حدیث اور تاریخ سے ثبوت نہیں ملتا اس کے باوجود بھی وہ اس قسم کے پردے کے چلن کی حمایت کرتے ہیں اور اس کو 'بدعت حسنہ' گردانتے ہیں[۴۹]۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی 'تمام اخلاقی عمارت' کی بنیاد عورتوں کے پردے پر ہے۔ اس لیے اس میں کسی قسم کا ذرا سا بھی 'خلل' واقع ہونے کی صورت میں پوری عمارت کی بنیاد ہل جائے گی[۵۰]۔ ان کا خیال ہے کہ ہندوستانی رسم و رواج نے پردے کے چلن کو عورتوں کی فطرت میں داخل کر دیا ہے۔ اس لیے عورتوں کی جانب سے پردے کی سختی کے خلاف وکالت کرنے والے جدید انگریزی تعلیم یافتہ افراد کی شکایت کو نذیر احمد 'محض لغو اور بے اصل' گردانتے ہیں کیوں کہ ان کے خیال میں پردہ نشین عورتوں کو پردے کی سختی کی کوئی شکایت نہیں ہے۔ جس پردے کی وجہ سے مسلمانوں پر عورتوں کی بے قدری کا الزام لگایا جاتا ہے' اسی سے نذیر احمد کے لیے اس بات کا ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ مسلمان اپنی عورتوں کو دنیا کی تمام قوموں سے زیادہ 'عزیز رکھتے ہیں[۵۱]'۔ مسلمانوں پر جس بات کا الزام لگایا جاتا تھا اس کو نذیر احمد نے مسلمانوں کے لیے فخر کا باعث قرار دیا۔ شاید اسی احساس افتخار کے سبب انھوں نے اپنے فکشن میں پردہ مخالف کوئی کردار پیش نہیں کیا۔

مخالفین پردہ نے پردے کے رواج پر جتنے بھی اعتراضات وارد کیے ان میں سے ایک اعتراض نذیر احمد کو 'کسی قدر جان دار' معلوم ہوا۔ وہ یہ کہ "شوہروں کے انتخاب میں پردہ دار عورتوں کو آزادی نہیں تھی۔ لیکن انھوں نے اس جان دار اعتراض کو تسلیم کرنے کے بجائے اپنے عام فہم دلائل سے بے جان کرنے کی بھرپور کوشش کی اور والدین کی طے کی ہوئی شادی کی حمایت کی۔ اس حمایت کا ان کے پاس جواز یہ تھا کہ شادی ایک بہت ہی مشکل معاملہ ہے۔ جس کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے بڑی دانش مندی کی ضرورت ہے لیکن ہندوستان میں عورتوں کے سامنے یہ سوال ان کی

ناتجربہ کاری اور ذہنی ناپختگی کے زمانے ہی میں اٹھ کھڑا ہوتا تھا اس لیے یہ اہم فیصلہ کرنے سے قاصر ہوتی تھیں۔ علاوہ ازیں عورت اور مرد کے تعلقات میں عمر کے آخری مرحلے تک معمولی، غیر معمولی اور مختلف النوع تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی تھیں جن کا احاطہ بڑے بڑے دانش مند پختہ کار کی عقل بھی نہیں کر سکتی تھی۔ اس لیے نذیر احمد کے خیال میں ایسے اہم معاملے کا تصفیہ طرفین کے بزرگوں کی تجویز سے ہونا قرین مصلحت تھا۔[49] جب کہ نذیر احمد ہی نے بنات النعش میں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ شادی بیاہ میں عورت اور مرد دونوں کی مرضی کو دخل ہونا چاہیے اور اس معاملے میں عورتوں کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے آزادانہ اظہار کو بے حیائی پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ انھوں نے کہا تھا کہ اسلام میں بھی لڑکی کی رضامندی... شرط ہے لیکن ہندوستان میں مسلمانوں نے اسلام کے اس اچھے پہلو کو بالائے طاق رکھا ہوا تھا۔ ان کے نزدیک عورتوں کی ناقدری اور میاں بی بی کے درمیان اکثر بے لطفی اور ناموافقت کی وجہ بھی ایسی ہی شادیاں تھیں۔[50] بہر حال اس قسم کے تضادات نذیر احمد کے یہاں مل جاتے ہیں جو اسکالروں کے لیے دشواری کا باعث ہیں۔ اس معاملے میں حتمی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اصل موقف کیا تھا، لیکن قرین قیاس ہے کہ وہ عورتوں کے لیے والدین کی طے کی ہوئی شادی ہی کے حق میں تھے کیونکہ انھوں نے اس خیال کا اظہار اپنے بیٹے کے نام ذاتی خط میں کیا ہے۔

ان کا خیال ہے کہ جس طرح اسلام میں مردوں کو طلاق اور نکاح ثانی کی اجازت حاصل ہے اور انھیں مسلم معاشرے میں مذموم فعل نہیں خیال کیا جاتا اسی طرح عورتوں کو بھی یہ حقوق حاصل ہونے چاہئیں۔ بنات النعش میں ہوش مند نامی ایک کنیز مردوں کو کثرتِ ازواج کی اجازت اور عورتوں کے دوسری شادی کرنے کو مذموم خیال کرنے کے خلاف احتجاج کرتی ہے۔[51]

نذیر احمد نے کثرتِ ازواج کی مذمت اور مسلمانوں میں اس کے رواج کی مخالفت میں ایک ناول بعنوان فسانۂ مبتلا لکھا۔ وہ نکاح کے بارے میں مردوں کی آزادی کو[52]

مُسلم معاشرت کی بڑی خوبی گردانتے تھے۔ لیکن بعد میں انھوں نے امہات الامہ میں کثرتِ ازواج کی حمایت میں غیر علمی اور غیر عقلی جواز پیش کیا۔[۵۳]

بیوہ عورتوں کے عقدِ ثانی ہی کے مسئلے کو انھوں نے ایامیٰ کا بنیادی موضوع قرار دیا ہے۔ اس میں ایک بیوہ، جس کا شوہر اس کی جوانی کے دنوں ہی میں انتقال کر گیا تھا اور جو اب بسترِ مرگ پر لیٹی ہے، مرنے سے قبل بیوہ کی اصل حالت سے لوگوں کو آگاہ کرنا چاہتی ہے تاکہ وہ اس اہم مسئلے کی اصلاح کی جانب توجہ کر سکیں۔ اسی مقصد سے وہ بہتیرے لوگوں کو جمع کر کے بیوہ کی حالت اور ضرورت پر ایک لمبی تقریر کرتی ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ بیوہ عورتیں عقدِ ثانی کے معاملے میں بظاہر انکار ضرور کرتی ہیں لیکن دراصل وہ دوسری شادیوں کی خواہاں ہوتی ہیں کیونکہ، ان بے چاریوں کے شوہر فوت ہوئے ہیں نہ کہ وہ ضرورت فوت ہوئی ہے جس کی وجہ سے دنیا جہان میں نکاح ہوتے ہیں اور جس کی وجہ سے خود ان کے نکاح ہوئے تھے۔[۵۴]

نذیر احمد کے نزدیک مسلم معاشرے میں بیواؤں کے عقدِ ثانی سے احتراز برتنا اور اسے بُرا خیال کرنا غیر اسلامی فعل تھا جو ہندو سماج سے مسلمانوں میں در آیا تھا۔[۵۵] اس لیے انھوں نے مسلم معاشرے میں رائج اس بُرائی کی اصلاح کی ضرورت پر زور دیا، بیوہ کے عقدِ ثانی کی حمایت کی اور اس کے حق میں اسلام سے جواز پیش کیا لیکن قابلِ غور نکتہ ہے کہ انھوں نے نکاحِ ثانی کی حمایت کرتے وقت اس کے جنسی اور جذباتی پہلوؤں کو ملحوظ رکھا۔

وہ عورت نذیر احمد کا مثالی کردار نہیں ہو سکتی جو جاہل، بدعقیدہ اور توہم پرست ہے اسی لیے وہ اس کی حالت کی اصلاح کے خواہاں ہیں۔ وہ ایسی مثالی مسلم عورت کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں جس کے اندر توہم پرستی کی جگہ تعقل پسندی ہو کیوں کہ اس سے دین اور دنیا دونوں میں فائدے کی امید ہے لیکن تعقل پسندی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نذیر احمد مسلم عورتوں میں سائنسی مزاج پیدا کرنے کے خواہشمند تھے بلکہ وہ ان کی جہالت، بدعقیدگی اور توہم پرستی دور کر کے بہتر شریف مسلم معاشرے

کی تعمیر کے متمنی تھے۔

مراۃ العروس میں نذیر احمد کی ناپسندیدہ کردار اکبری کا شادی کے ایک سال کے اندر ہی بچّہ نہ پیدا ہونے پر تشویش ظاہر کرنا، راضی برضا شوہر کو 'ناخوش' خیال کرنا اور شوہر کو اپنے بس میں کرنے اور بچہ پیدا کرنے کی غرض سے مکّارہ جن کی باتوں میں آکر تعویذ اور گنڈے پر اعتقاد کرنا اکبری کی حماقت اور توہم پرستی ثابت کرتا ہے۔ نذیر احمد ایسی عورتوں کو ناپسند کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان کی اصلاح کے لیے کوشاں ہیں۔ نذیر احمد کے مراۃ العروس اور بنات النعش لکھنے کا ایک مقصد عورتوں کی توہم پرستی کو دور کرنا، ان کے عقائد کو درست کرنا اور ان کے عادات و اطوار کی اصلاح کرنا بھی تھا۔[۵۶] اسی لیے نذیر احمد کا دور اندیش کردار اصغری کا باپ توہم پرستی کو 'بُری تعلیم' خیال کرتا ہے[۵۷] اور ان کی مثالی کردار اصغری بدعقیدہ اور توہم پرست نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس وہ تعلیم یافتہ، ہوش مند اور باسلیقہ ہے۔ اصغری کا ایک لڑکا چار برس کا ہو کر مرا... ابھی اس کا داغ تازہ تھا کہ [اس کی لڑکی] بتول سات برس کی ہو کر چل بسی۔ لیکن وہ اپنے بچّوں کی موت کے صدمے کے باوجود ٹونے ٹوٹکے اور نذر و نیاز کے خلاف رہی، حالانکہ عورتیں اس کو طرح طرح کی ترغیبیں دیتی رہیں۔[۵۸]

نذیر احمد نے بنات النعش میں ایک بوڑھی عورت کا کردار پیش کیا ہے۔ جس کا بھتیجا چار ماہ سے بخار میں مبتلا ہے اور موت سے گلے ملنے کے قریب ہے لیکن دوا اس لڑکے کو نصیب نہیں ہوئی۔ 'بس ٹونے ٹوٹکے پر اس کی زندگی تھی'۔ وہ اس لڑکے کو شہر لے کر آتی ہے لیکن ڈاکٹر یا حکیم سے علاج کرانے کی غرض سے نہیں بلکہ کچھ منّتیں اتارنے کے خیال سے۔ نذیر احمد نے بوڑھی نانی اور نواسی کے درمیان ایک طویل اور بصیرت افروز مکالمہ پیش کیا ہے[۵۹] جس سے اس بوڑھی عورت کا ٹونے ٹوٹکے اور اس کے متعلقات پر پختہ عقیدہ ظاہر ہوتا ہے اور مروجہ نظام ادویہ پر اس کی مکمل بے اعتباری جھلکتی ہے۔ نذیر احمد عورتوں کو کسی مرض کے دفیعہ کے لیے ڈاکٹر یا حکیم کا علاج کرانے

کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کسی ڈاکٹر یا حکیم کے پاس جانے کے بجائے ٹونے ٹوٹکے، نذر و نیاز اور منت و فاتحہ پر بھروسہ کرنا جہالت، بدعقیدگی اور توہم پرستی میں شمار ہوتا ہے۔ ان کے خیال میں جاہل اور بدعقیدہ عورت ہی توہم پرست ہے جو تعلیمیافتہ ہے اور جس کا عقیدہ دُرست ہے وہ توہم پرست نہیں ہے۔ اسی لیے نذیر احمد نے اصغری کے کردار کو مثالی عورت کے روپ میں پیش کیا ہے۔

نذیر احمد ایک ایسی مسلم عورت کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں جو جدید انگریزی تعلیمیافتہ مسلم لڑکے (مثال کے طور پر رویائے صادقہ کا سید صادق) کے پیمانے پر پوری اُترے، جو گھر میں اپنے میاں کے ساتھ صرف کھانے پکانے اور سینے پرونے ہی کی بات نہ کرے، جس کا ذہنی معیار اس قدر پست نہ ہو کہ اس کا شوہر اس سے گفتگو کرنے سے کتراتا پھرے، خود کو دیگر کاموں میں مصروف رکھے اور علیحدگی اختیار کرے اور جو عورتوں کے ساتھ مل بیٹھ کر دوسروں کی بُرائی اور غیبت نہ کرے بلکہ اس کا ذہنی معیار ایسا ہو کہ وہ دنیا جہان کے مسائل اور واقعات پر اپنے شوہر کے ساتھ تبادلۂ خیال کر سکے، اس کو خوش رکھ سکے، اس کی مونس و غم خوار کا رول ادا کر سکے، وہ خوش عقیدہ اور تعقل پسند ہو تاکہ وہ بچوں کی صحت کی خرابی کی صورت میں تعویذ گنڈے اور ٹونے ٹوٹکے پر اعتبار کرنے کے بجائے ڈاکٹروں کے پاس جائے جو صحیح معنوں میں امورِ خانہ داری میں ماہر ہو تاکہ جس گھر میں بدنظمی ہو وہاں وہ اپنے حسنِ انتظام سے بہتر نظم و نسق کر سکے۔ اسی لیے نذیر احمد نے مراۃ العروس اور بنات النعش میں اصغری کے روپ میں ایک مثالی مسلم اشراف عورت کے کردار کی تشکیل کی جو نہ صرف سگھڑ، تعلیم یافتہ، خوش عقیدہ، صوم و صلوٰۃ کی پابند، تعقل پسند اور نیک اوصاف کی حامل ہے بلکہ ترقی اور خوش حالی کی علامت بھی ہے۔ نذیر احمد ایک جگہ اصغری کے کردار کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ لڑکی اُس گھر میں ایسی تھی جیسے باغ میں گلاب کا پھول یا آدمی کے جسم میں آنکھ۔ ہر ایک طرح کا ہنر، ہر ایک طرح کا سلیقہ اُس کو حاصل

تھا عقل، ہنر، حیا، لحاظ سب صفتیں خدا نے اصغری کو عنایت کی
تھیں۔ لڑکپن سے اُس کو کھیل کود ہنسی اور چھیڑ سے نفرت تھی۔ پڑھنا یا
گھر کا کام کرنا۔ کبھی اُس کو کسی نے واہیات بکتے یا کسی سے لڑتے نہیں
دیکھا۔ محلّے کی جتنی عورتیں تھیں سب اُس کو بیٹیوں کی طرح چاہتی تھیں۔
بے شک زہے قسمت اُس ماں اور باپ کی جن کی بیٹی اصغری تھی اور
خوشا نصیب اُس گھر کے جس میں اصغری بہو بن کر جانے والی تھی۔

ان تمام خوبیوں سے متصف ہونے کے لیے لڑکیوں کا تعلیم یافتہ ہونا ضروری تھا۔ اس لیے نذیر احمد عورتوں کو ان کی پست ذہنی اور سماجی حیثیت کا احساس دلا کر تعلیم کی طرف راغب کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ اپنی اصلاح کر سکیں۔ انھوں نے عورتوں کو مخاطب کر کے کہا:

اے عورتو! کیا تم کو ایسے بُرے حالوں جینا کبھی ناخوش نہیں آتا؟
اپنی بے اعتباری اور بے وقری پر کبھی افسوس نہیں ہوتا؟ کیا تمھارا جی
نہیں چاہتا کہ مردوں کی نظروں میں تمھاری عزت ہو؟ تم نے اپنے ہاتھوں
اپنا وقر کھو رکھا ہے۔ اپنے کارن نظروں سے گری ہوئی ہو۔ تم کو قابلیت
ہو تو مردوں کو کب تک خیال نہ ہوگا۔ تم کو لیاقت ہو تو مردوں کو کہاں
تک پاس نہ ہوگا... اگر تم سے مردوں کو بڑے کاموں میں مدد ملے اور تم
کو بڑے کاموں کے انتظام کا سلیقہ ہو تو مرد تمھارے پاؤں دھو دھو کر
پیا کریں اور تم کو اپنا سرتاج بنا کر رکھیں۔... لیکن بڑے کاموں کا سلیقہ
تم کو حاصل ہو تو کیوں کر ہو۔ گھر کی چار دیواری میں تم تو قید ہو۔ کسی سے
ملنے کی تم نہیں، کسی سے بات کرنے کی تم نہیں، عقل ہو یا سلیقہ آدمی سے
آدمی سیکھتا ہے... پردے سے تو تم کو نجات کی امید نہیں۔ ہمارے ملکی
دستور اور رواج نے پردہ نشینی کو عورتوں پر فرض و واجب کر دیا ہے۔
اور اب اس رواج کی پابندی ضرور ہے۔ پس سوائے پڑھنے لکھنے کے اور

کیا تدبیر ہے کہ تمھاری عقلوں کو ترقی ہو بلکہ مردوں کی نسبت عورتوں کو پڑھنے کی زیادہ ضرورت ہے۔[۹۱]

نذیر احمد ہندوستان میں عورتوں کے لیے اُن کی حالت کے مناسب تعلیم ضروری خیال کرتے تھے لیکن وہ ان کا پردہ ترک کر کے تعلیم حاصل کرنا ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ نذیر احمد کو مسلمانوں کی پردہ نشین عورتوں کا پھوہڑپن، بے ہنری، بے سلیقگی، ناشائستگی، بے علمی، بے خبری حتیٰ کہ ان کا جانور اور پتھر ہونا منظور تھا لیکن پردہ ترک کر کے حاصل کی جانے والی ویسی تعلیم قابل قبول نہیں تھی جو عورتوں کی علمی لیاقت، امور خانہ داری میں مہارت، سلیقہ مندی اور بی۔اے، ایم۔اے اور مختلف قسم کے اسناد کا موجب ہوتی تھی کیوں کہ بے پردگی ان کے نزدیک فضیحت اور رسوائی کا باعث تھی۔ اسی لیے انھوں نے پردے کے چلن کے ترک کرنے کی اجازت نہیں دی اور اس کی سخت مخالفت کی۔[۹۲] شاید یہی وجہ تھی کہ انھوں نے مسلم عورتوں کو باضابطہ اسکولی تعلیم دینے کی ضرورت کی بات نہیں کی۔

نذیر احمد نے ایسا محسوس کیا کہ قدرت نے عورتوں کو مردوں کے مقابلے میں کسی قدر کمزور ضرور پیدا کیا ہے، لیکن وہ مردوں سے کسی طرح بھی کم نہیں ہیں۔ ان میں ذہنی اور جسمانی طور پر وہ تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں جن کی بدولت مرد ہر فن میں طاق اور ہر ہنر میں مشاق ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک عورتوں اور مردوں کی یکساں ذہنی اور جسمانی لیاقت یہ جواز فراہم کرتی ہے کہ عورتوں کی یہ خوبی اور لیاقت علم حاصل کرنے کی خاطر ہی ہے۔ اس لیے وہ یہ چاہتے تھے کہ عورتیں اپنا وقت بے کار کے کاموں میں ضائع کرنے کے بجائے پڑھنے لکھنے اور ہنر سیکھنے میں صرف کریں۔ انھوں نے عورتوں سے کہا کہ دنیا میں جن عورتوں نے وقت کی قدر کی اور اس کا صحیح استعمال کیا وہ مردوں کی طرح دنیا میں نامور اور مشہور ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے نور جہاں بیگم، زیب النساء بیگم، نواب سکندر بیگم اور ملکہ وکٹوریہ کو پیش کیا اور ان کے بارے میں کہا کہ یہ وہ عورتیں ہیں جنھوں نے ایک چھوٹے سے گھر اور کنبے کا نہیں بلکہ ملک اور جہاں کا بندوبست کیا،[۹۳]

مراۃ العروس میں عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کا یہ بہت ہی مثبت بیان ہے لیکن بعد میں وہ اپنی حیات تک اُن کو مردوں کے مقابلے میں کمزور اور کم اہل قرار دیتے رہے۔ انھوں نے نہ صرف ان کی مثبت خوبیوں کی پردہ پوشی کی بلکہ ان سے بعض منفی خصوصیتیں بھی منسوب کیں۔[٦٤]

عورتوں کی تعلیم کے بارے میں نذیر احمد کی رائے تھی کہ ان کو مردوں سے زیادہ تحصیل علم کی ضرورت تھی۔ لیکن وہ عورتوں کو کس قسم کی تعلیم کی سفارش کرتے تھے؟ نذیر احمد بنیادی طور پر روزمرّہ کی زندگی میں پیش آنے والے سائنسی مسائل اور دیگر معاملات سے عورتوں کو باخبر رکھنا چاہتے تھے اسی غرض سے انھوں نے مسلم لڑکیوں کو عام سائنسی موضوعات، جرثقیل، حساب، جغرافیہ اور فزکس کے مبادیات کی واقفیت بہم پہنچائی۔ علاوہ ازیں انھوں نے لڑکیوں کی تعلیم کا ایک ایسا نصاب بھی پیش کیا جو زندگی بھر ان کی آسائش اور مسرت کے لیے کافی تھا۔ اس سے بہ خوبی اندازہ ہوتا ہے کہ شریف زادیوں کے لیے کیسی تعلیم پسند کرتے تھے اور ان کو کن خوبیوں کا حامل دیکھنا چاہتے تھے۔ گھر کے اندر اصغری کے مکتب میں داخلے کے وقت حسن آرا گیارہویں برس میں تھی لیکن جب وہ چودھویں برس میں داخل ہوئی تو مکتب کی تعلیم سے فارغ ہوگئی۔

... اس عرصے میں حسن آرا نے سارا قرآن مجید پڑھا اور چونکہ دو سیپارے روز تلاوت کا معمول تھا ایسا یاد تھا کہ گویا حفظ ہے۔ اردو بے تکان بے تکلف لکھتی پڑھتی تھی سوادِ خط بھی کچھ بُرا نہ تھا۔ قرآن کا ترجمہ اور کنز المصلی قیامت نامہ راہ نجات وفات نامہ قصہ شاہ روم قصہ سپاہی زادہ معجزۂ شاہ یمن رسالہ مولد شریف مشارق الانوار اتنی تو مذہبی کتابیں اُ ن نظر سے گزر گئیں اور ان کے علاوہ حساب کے ضروری قاعدے کسر تک اور ہندوستان کا جغرافیہ ہندوستان کی تاریخ چند پند منتخب الحکایات مراۃ العروس سب کچھ سیکھ پڑھ کر فارغ ہوگئی۔ اردو کے اخبار بے تامل پڑھ کر سمجھ لیا کرتی تھی اور لکھنے پڑھنے کے علاوہ خانہ داری کے جو ہنر عورتوں کو

درکار ہیں سب اس نے حاصل کیے اور معلومات مفیدہ کا اتنا ذخیرہ اُس نے جمع کرلیا کہ وہ اس کو تمام عمر کی آسائش اور مسرت کے لیے کافی تھا[۹۵]

لیکن نذیر احمد نے اپنی زندگی کے اواخر میں اس سے بہتر نصاب یا جدید انگریزی تعلیم کی حمایت کرنے کے بجائے عورتوں کے معاملات اور ان کی تعلیم کے بارے میں رجعت پرست موقف اختیار کیا اور کہا کہ ان کو زیادہ سے زیادہ اُردو لکھنے پڑھنے اور بنیادی حساب کی تعلیم دینی چاہیے جو اس وقت شریف گھرانوں میں رائج تھی[۹۶] لیکن ایک بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ان کے ہاں تعلیم کا تصور مذہبی تعلیم اور اس پر عمل کیے بغیر ناممکن ہے۔ ان کے ناول کے ناخواندہ اور غیر مذہبی کردار میں دنیا بھر کی تمام بُرائیاں پائی جاتی ہیں۔ وہ بدتمیز، بدسلیقہ، بدمزاج اور پھوہڑ ہیں۔ مثال کے طور پر مراۃ العروس کی اکبری، مکتب میں داخل ہونے سے قبل بنات النعش کی حسن آرا اور توبۃ النصوح کی نعیمہ۔ ان کے برعکس ان کے تمام مثالی کردار وہ ہیں جو گھریلو تعلیم یافتہ اور روزہ نماز کے پابند ہیں۔ مثلاً مراۃ العروس کی اصغری اور بنات النعش کی استانی، محمودہ اور حسن آرا۔

عورتوں کی تعلیم کے نذیر احمد کے منصوبے میں سینے پرونے، قسم قسم کا کھانا پکانے اور امور خانہ داری کے انتظام پر خاصا زور ہے۔ ان کے مثالی مکتب میں کھیل کھیل میں اور ہنڈکلیا کے ذریعے کارآمد باتیں سکھائی جاتی ہیں۔ اس مکتب کو شریف خاندان کی ایک بہو نے کھولا ہے جو گھر کے اندر ہے حالانکہ اس میں تعلیم حاصل کرنے والی تمام لڑکیاں، امیرزادیاں ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے اکثر کا تعلق پیشہ ورانہ کنبوں سے اور خوش باش نوکری پیشہ گھرانوں سے ہے[۹۷] لیکن یہاں اشراف مسلم لڑکیوں کو ترجیح دی جاتی ہے[۹۸]

نذیر احمد کے تعلیمی اور اصلاحی منصوبے میں غریب طبقے سے تعلق رکھنے والی مسلم لڑکیوں کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ بلکہ وہ ان لڑکیوں سے اشراف مسلم لڑکیوں کو علیحدہ رکھنا چاہتے ہیں کیوں کہ نچلے طبقے کی لڑکیوں سے میل جول کی صورت میں ان کے عادات واطوار کے بگڑنے کا قوی امکان ہے۔ اکبری کے ناپسندیدہ ہونے کی ایک

وجہ یہی ہے کہ وہ اس طبقے کی جاہل عورتوں کے ساتھ میل جول رکھتی ہے۔ اکبری کا شوہر محمد عاقل مراۃ العروس کے آغاز ہی میں اسے کہتا ہے:

... محلے میں جو آدمی بازاری طور کے رہتے ہیں تم نے انھیں کی لڑکیوں کو بہن بنا رکھا ہے۔ رات دن بھوندو بھٹیارے کی بیٹی جنیا اور نخشو قلعی گر کی بیٹی زلفن، کٹو سقے کی بیٹی رحمت، مولن کنجڑے کی بیٹی سلمتی، تمھارے پاس گھسی رہا کرتی ہیں اور تم کو اس بات کا کچھ خیال نہیں کہ یہ لوگ نہ ہماری برادری کے ہیں نہ بھائی بند نہ ان سے ہماری ملاقات نہ راہ ورسم نہ محبت۔ تمام محلے میں چرچا ہو رہا ہے کہ کیسی بہو آئی ہے؟ جب دیکھو ایسی ہی لڑکیاں اس کے پاس بیٹھی ملتی ہیں۔ آخر محلے میں قاضی شریف حسین، حکیم شفاء الدولہ، منشی ممتاز احمد، مولوی روح اللہ، میر حسن رضا، یہ لوگ بھی تو رہتے ہیں اور ان کی بہو بیٹیاں ہمارے گھر میں آتی جاتی ہیں۔ تم کسی سے بات بھی نہیں کرتیں۔ اگر والدہ صاحبہ نے تم کو ذلیل اور بےعزت لوگوں کی لڑکیوں سے ملنے کو منع کیا تو کیا بیجا کیا؟[۶۹]

اس طرح نذیر احمد نے اشراف مسلم لڑکیوں کو غیر اصلاح شدہ، غیر تعلیم یافتہ اور محنت کش طبقے کی لڑکیوں سے علیحدہ رکھنے پر زور دیا، ان کے خلاف اپنے طبقاتی تعصب کا اظہار کیا اور ان کو اپنے تعلیمی منصوبے میں شامل نہیں کیا۔ ان کا تعلیمی اور اصلاحی منصوبہ صرف اشراف مسلم لڑکیوں تک محدود تھا۔

نذیر احمد نے عورت اور مرد کو ایک گاڑی کے دو پہیے تصور کرنے کے باوجود زندگی کے کسی بھی میدان میں عورت کے مرد کے شانہ بہ شانہ چلنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، انھوں نے ان دونوں کو دو مختلف دنیاؤں میں ایک دوسرے سے الگ رول ادا کرنے کی ذمے داری سونپی ــــ مرد کے لیے گھر کے باہر کی دنیا کالج، یونیورسٹی اور جدید ترقی یافتہ سائنسی علوم اور عورت کو گھر کے اندر کی دنیا، گھر کی چار دیواری میں محصور مکتب اور گھر کے اندر حاصل کی جانے والی کام چلاؤ تعلیم۔

نذیر احمد کے ایک ہی سلسلے کے تین ناولوں (Triology) کا مقصد بقول ناول نگار "عورتوں کی تعلیم کا سلسلہ مرتب" کرنا تھا۔ ان ناولوں کے موضوعات علی الترتیب "خانہ داری"، "معلومات ضروری" اور "خدا پرستی" تھے۔ چودھری محمد نعیم نے ان ہی تین ناولوں کے مطالعے پر مبنی اُردو اور انگریزی میں تحریر شدہ اپنے وقیع مضمون میں عورتوں کے متعلق نذیر احمد کے خیالات کو 'دور رس اور ریڈیکل' بتایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> عورتوں کو اس قدر اہمیت دینا، ان کو فکری صلاحیت میں مردوں کے برابر سمجھنا، اور ان کی تعلیم پر اتنا زور دینا، ان تمام باتوں کے اعتبار سے نذیر احمد اپنے زمانے سے کئی دہائیاں آگے تھے۔ اس زمانے کے سب سے بڑے مسلم ریفارمر سرسید... نے بھی عورتوں کے مسائل پر مشکل سے دو صفحے لکھے ہوں گے۔... حالی اور دیگر عمائد کو عورتوں کی حالت زار پر ترس تو آتا تھا لیکن ان کے خیالات نذیر احمد کی طرح دور رس اور ریڈیکل نہیں تھے۔ نذیر احمد کے خیالات کا نیا پن ان کی ریڈیکل پوزیشن ہماری سمجھ میں تب آتی ہے جب ہم مقابلہ میں "ادب" کی کلاسکی کتب مثلاً قابوس نامہ یا اخلاق ناصری اور مولانا اشرف علی تھانوی کی بہشتی زیور جیسی مقبول عام تصانیف پر نظر ڈالتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ عورتوں کے بارے میں قدیم اور جدید عام رائے کیا تھی۔[۱۵]

اگر نذیر احمد کے ان ہی تین ناولوں کا مطالعہ کیا جائے، ان کی دیگر تحریروں اور تقریروں کو اپنے مطالعے کے دائرے سے باہر رکھا جائے اور مسلم عورتوں کی حیثیت کے بارے میں ان کے خیالات کا سرسید، کیکاؤس ابن اسکندر (قابوس نامہ)، نصیر الدین محمد الطوسی (اخلاق ناصری) اور اشرف علی تھانوی (بہشتی زیور) کے خیالات سے مقابلہ کیا جائے تو عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے خیالات یقیناً 'دور رس اور ریڈیکل' نظر آئیں گے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا صرف ان تین ناولوں کی بنیاد پر عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے افکار کی تشکیل یا ان کا کیکاؤس ابن اسکندر،

نصیر الدین محمد الطوسی اور مولانا اشرف علی تھانوی کے خیالات سے مقابلہ درست ہے؟ اس سلسلے میں چند حقائق کو ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

اوّل، نذیر احمد کے صرف یہی تین ناول نہیں ہیں جن میں انھوں نے عورتوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے بلکہ انھوں نے الحقوق والفرائض، امہات الامہ اور انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے جلسے (اپریل ۱۹۰۴ء) میں کی گئی ایک تقریر میں بھی عورتوں سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو مذہبی معیار پر شاید کھرے اُترتے ہوں ورنہ کسی بھی دیگر پیمانے کے مطابق دقیانوسی اور رجعت پسند ہی خیال کیے جائیں گے۔ عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے خیالات کا مطالعہ کرتے وقت اُن کے ان خیالات سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ضرور ہے کہ نذیر احمد کے یہی تینوں ناول سب سے زیادہ مقبول ہوئے[۲۷] اور مذکورہ بالا دیگر تصانیف مقبول نہیں ہو سکیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قارئین کے لیے یہ تصانیف قابلِ قبول نہیں تھیں لیکن کسی مصنف کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت صرف غیر مقبولیت کی بنیاد پر ان کی ان تصانیف کو مسترد نہیں کیا جا سکتا جن میں عورت مخالف افکار پائے جاتے ہیں۔ چودھری محمد نعیم نے بھی اپنے اس انگریزی مضمون کے حاشیے میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ یہ مضمون لکھتے وقت الحقوق والفرائض ان کے پیشِ نظر نہیں تھی۔

دوم، عورتوں کے بارے میں نذیر احمد کے خیالات کا سر سیّد سے مقابلہ یا موازنہ تو کیا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ دونوں نہ صرف ہمعصر تھے بلکہ مسلمانوں کی تہذیب و ترقی کے کوشاں اور خواہاں بھی تھے۔ لیکن کیکاؤس ابن اسکندر اور نصیر الدین محمد الطوسی کے خیالات سے موازنہ نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ قابوس نامہ گیارہویں صدی میں اور اخلاقِ ناصری تیرہویں صدی میں لکھی گئی تھی۔ نذیر احمد اور ان دونوں کے عہد میں تقریباً آٹھ سو اور چھ سو سال کا بُعد ہے۔ اشخاص، خیالات و افکار اور سماجی ادارے مادی حالات کی پیداوار ہیں (گو کہ دانش ور مادی حالات کو بدلنے کی کوشش بھی کرتا ہے)۔ اسی طرح گیارہویں اور تیرہویں صدی اور انیسویں صدی

کے مادی حالات بھی مختلف تھے۔ اس لیے ان کے درمیان موازنہ برائے موازنہ ہی ہوگا۔ البتہ مولانا اشرف علی تھانوی سے نذیر احمد کا موازنہ کیا جاسکتا ہے لیکن اس ضمن میں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ نذیر احمد کے ان تینوں ناولوں کا ان کی بہشتی زیور سے موازنہ نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ ان دونوں کی نوعیت مختلف ہے۔ نذیر احمد کی کتاب الحقوق والفرائض کا مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب بہشتی زیور سے مقابلہ کیا جانا چاہیے کیوں کہ دونوں کے سنہ اشاعت میں بھی زیادہ بُعد نہیں ہے اور دونوں کی نوعیت بھی غیر افسانوی اور اسلامی ہے ـــ ایسا کرنے سے نذیر احمد بھی اتنے ہی دقیانوسی اور رجعت پسند نظر آئیں گے جتنے مولانا اشرف علی تھانوی۔[۲۳]

نذیر احمد کا شاید یہ خیال تھا کہ عورتوں کی حالت میں اصلاح اور اُن کی حیثیت میں بہتری کے بغیر کسی بھی معاشرے کی تشکیل نو کی کوشش ادھوری ہوگی۔ اس لیے ترقی اور تہذیب کی غرض سے مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے خاکے میں عورتوں کی حیثیت پر توجہ دینا ضروری ہوگا۔ اسی خیال کو ذہن میں رکھتے ہوئے نذیر احمد نے اصلاحِ نسواں کی جانب خصوصی توجہ کی اور یقیناً عورتوں کے مسائل پر بہ نسبت زیادہ لکھا۔ ان کا خیال تھا کہ جس معاشرے میں ناخواندہ، توہم پرست، بدعقیدہ اور بدسلیقہ عورتیں ہوں اس کی ترقی کا کام دشوار ہے۔ ان کے نزدیک یہ تمام برائیاں جہالت کی زائیدہ ہیں۔ اس لیے وہ ان کے توہمات کو دور کرنے، ان کے عقائد کو دُرست کرنے اور ان کے اندر سلیقہ پیدا کرنے کے لیے تعلیم کو ضروری خیال کرتے ہیں اور عورتوں کو تعلیم حاصل کرنے کی پُرزور تلقین کرتے ہیں۔ ان کے یہاں عورتوں سے متعلق تخلیقات کے یہ اہم موضوعات ہیں۔ انھوں نے عورتوں کی تعلیم کا ایک نصاب بھی پیش کیا جس میں عام سائنس کے مبادیات، دینیات، جغرافیہ، تاریخ اور زبان وادب شامل تھے جو نذیر احمد کے نزدیک مُسلم معاشرے کی تشکیل نو میں ان کے مثبت رول ادا کرنے کے لیے کافی تھے۔ لیکن اس میں اجلاف عورتوں کو کوئی

مقام نہیں دیا گیا تھا اور نہ ان کو کوئی رول ہی ادا کرنا تھا۔ تعلیمی اور اصلاحی خاکہ اشراف مسلم عورتوں کے لیے تھا۔ لیکن نذیر احمد اس صورت میں تعلیم سے حاصل ہونے والے تمام فوائد سے اشراف مسلم عورتوں کو محروم بھی رکھ سکتے تھے جب اس کی شرط ترکِ پردہ اور اسکولی تعلیم قرار دی جاتی۔ وہ گھر کے اندر پردے میں مکتب کی تعلیم کی حمایت کرتے تھے کیونکہ ترکِ پردہ رسوائی کا سبب تھا۔

نذیر احمد نے اپنی زندگی کے اواخر میں عورت مخالف اور رجعت پرست رویّہ اختیار کیا۔ انھوں نے پردے کی سخت حمایت کی، اس کو مسلمانوں کے لیے فخر کا باعث خیال کیا اور اس پر اعتراض کرنے والوں کو خدا کے معترضین میں شمار کیا۔ انھوں نے عورتوں کے لیے صرف اردو اور حساب کی بنیادی تعلیم کا مشورہ دیا۔ ان کے نزدیک عورتیں مردوں کے مقابلے میں ذہنی اور جسمانی اعتبار سے کمزور اور سماجی اعتبار سے مغلوب اور کمتر تھیں۔ انھوں نے عورتوں پر مردوں کے غالب، افضل اور حکمراں ہونے کا جواز قرآن سے فراہم کیا اور مثال پیش کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح عرب کے شہر نجد میں پائے جانے والے کاب کی نسل کے گھوڑے سے حبشی، وحشی یا قبائلی انسان بھی افضل ہے اسی طرح عورت سے مرد افضل اور برتر ہے، خواہ اس کی حیثیت کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ یہی پدرانہ آئیڈیالوجی ہے۔ اسی لیے نذیر احمد مراۃ العروس میں دوراندیش خاں کے ذریعے، جس کو انھوں نے Patriarch کے روپ میں پیش کیا ہے، عورتوں کو اسی اصول پر عمل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کے ہاں مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے تصوّر میں عورت کو سماجی رول ادا نہیں کرنا ہے۔ گھر کی چار دیواری کے اندر کی تمام ذمّے داریاں ان کے سپرد ہیں۔ ان کے فرائض میں گھر کے اندر شوہر کی دل بستگی کرنا، بناؤ سنگار کرکے دل کشی پیدا کرنا، ہر طرح سے اس کو خوش رکھنا، گھر کا نظم و نسق چابک دستی کے ساتھ کرنا، بچّے کی اچھی طرح پرورش کرنا اور کنبے کی ترقی کی کوشش میں، شوہر کی اعانت کرنا شامل ہیں۔ انھیں ان فرائض کو خوش اسلوبی کے ساتھ نبھانا ہے۔ نذیر احمد مسلم اشراف عورت سے ان امور کی توقع کرتے ہیں جن کی

تکمیل کی خاطر اُن کا گھریلو تعلیم یافتہ اور کچھ حد تک تعقل پسند ہونا ضروری ہے۔

حالی

حالی نے ہندوستانی معاشرے میں عورتوں کے مسائل کا بغور جائزہ لیا اور ان کو نہایت سنگین پایا۔ اُن کا خیال تھا کہ جب تک عورتوں کی قابلِ رحم حالت میں اصلاح نہیں ہوتی اور ان کو تعلیم و تربیت کا حق حاصل نہیں ہوتا ان کی مجموعی ترقی ممکن نہیں۔ وہ محسوس کرتے ہیں کہ تعلیم سے بے بہرہ عورتوں کا ذہنی معیار بلند نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح مسلمانوں کی آدھی آبادی کی زندگی ذہنی اور اخلاقی پستی میں گزرے گی۔ ان ماؤں کے بطن سے جو بچے جنم لیں گے وہ جاہل ہوں گے اور مسلم معاشرے کی تہذیب و ترقی بھی ممکن نہیں ہو سکتی۔ حالی نے مسلم معاشرے میں عورتوں کے ان مسائل کو اپنی تخلیقات کے ذریعے ان خطوط پر اصلاح کا مرکز بنایا جو مسلم معاشرے کی از سرِ نو تشکیل میں ان کے معاون ہو سکیں اور وہ ترقی یافتہ اور تہذیب یافتہ کہلا سکیں۔ یہ وہ مسائل تھے جو تقریباً ایک صدی گزر جانے کے بعد آج بھی مسلم معاشرے میں کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔ مثلاً مسلم عورتوں کی تعلیم و تربیت، ان کے حقوق کا استعمال، ان کی شخصیت کی نشوونما، باوقار زندگی گزارنا، ان کی زندگی سے توہمات کا اخراج، بچوں کی معقول پرورش اور تعلیم و تربیت اور ان اقدار کو اپنانا جو انسانی تہذیب کی ترقی کی بدولت بنی نوع انسان کو ملی ہیں۔

حالی نے اپنی نگارشات میں عورتوں کی حالت اور حیثیت کی عکاسی کی ہے۔ انھوں نے اس بات کو بھی پیش کیا ہے کہ مسلم معاشرے اور خاندان میں ان کی کیا حیثیت ہونی چاہیے۔ وہ عورتوں کے عادات و اطوار کی اصلاح، اُن کے ذہن کی تعمیر اور اُن کو تعلیم کی جانب مائل کر کے اُنھیں بہتر انسان بنانے کے متمنی ہیں۔ لڑکیوں کی جانب پیدائش کے وقت سے معاشرے کے رویے، اس میں ان کی حالت اور

حیثیت کا نقشہ حالی نے اپنی مجالس النساء میں اس طرح کھینچا ہے:

دنیا نے اُن کے ساتھ یہ سلوک کیا کہ جس دن پیدا ہوئیں سارا کنبہ یا تو بیٹے کی امید پر خوشیاں منا رہا تھا یا بیٹی کا نام سنتے ہی ایک ایک کے منہ پر اُداسی چھا گئی۔ ماں باپ ہیں تو اُداس ہیں، بھائی بہن ہیں تو اُداس ہیں۔ خالہ، پھپھی، نانی، دادی، اپنا، بیگانہ، آیا، گیا، جو سنتا ہے ٹھنڈی سانس بھر کر رہ جاتا ہے۔ یوں ظاہر میں کوئی خوشی کی صورت بنالے تو کچھ کہی نہیں جاتی، پر خوشی سی چیز سو کوس نہیں۔ پھر جب برس ڈیڑھ برس کی ہوئیں اور اپنی بھولی صورت اور پیاری پیاری باتوں سے ایک ایک کا جی لبھانے لگیں تو اماں، باوا، خالہ، پھپھی کی مامتا کچھ جوش میں آئی، پر بیٹوں کے برابر اب بھی ان کی جان عزیز نہ ہوئی۔ بیٹوں کا نام غصے میں بھی لیا تو اللہ آمین کر کے لیا اور اُن کو پیار میں بھی پکارا تو موئی، مرنے جوگی، غارت گئی، کہہ کر پکارا۔ پھر جب ہوش سنبھالا اور اس قابل ہوئیں کہ ماں باپ کی تربیت سے آدمی بنیں اور دین دنیا کی بُرائی بھلائی سے خبردار ہوں تو ماں باپ نے اُن سے اپنی خدمت لینی شروع کی اور کوئی سلوک ان کے ساتھ ایسا نہ کیا جس سے وہ اُن کی احسان مند ہوتیں۔

جب تک ماں باپ کے گھر کنواری رہیں جو کچھ انھوں نے کھلا دیا سو کھا لیا، جو پہنا دیا سو پہن لیا۔ جہاں بیٹھنے کو کہا وہاں بیٹھ گئیں، جہاں سونے کو کہا وہاں سو رہیں۔ آٹا گوندھنا، روٹی پکانی، مسالہ پیسنا، ہانڈی چڑھانی، چرخہ کاتنا، روئی دُھننی، بھائی بہن کو رکھنا، ماں باپ کی خدمت کرنی۔ غرض کسی بات سے جی نہ چُرایا، کسی کام سے ناک نہ چڑھائی۔ پھر جب بیاہی گئیں اور سسرال میں پہنچیں تو وہاں اور ہی اور معاملے پیش آئے، آج ساس خفا ہیں، کل نند بیزار ہیں، دیورانی کبھی سیدھے منہ سے بولتی

ہی نہیں۔ جٹھانی بات بات پر الجھتی ہے' خاوند کا مزاج کسی طرح لیا ہی نہیں جاتا۔ بچے الگ جان کو کھائے جاتے ہیں' کسی کی آنکھیں دکھتی ہیں کسی کو پسلی کا خلل ہے' کسی کو کھانسی ہو رہی ہے۔ ایک کو کندھے سے لگا رکھا ہے' دوسرا گود میں پڑا ہے' تیسرا کمر سے لپٹا ہوا ہے۔ غرض کہ ایسی ایسی ہزاروں مصیبتیں اٹھائیں پر منہ سے کبھی اُف نہ کی اور اسی طرح اپنی زندگی کے دن جوں توں کر کے کاٹ دیئے۔[۵۵]

ان کا خیال ہے کہ لڑکیوں کی شادیاں اُن کی مرضی کے بغیر نہیں کرنی چاہیے۔ وہ ایسی شادیوں کے خلاف تھے جن میں لڑکیوں کی مرضی یا پسند و ناپسند کا کوئی دخل نہ ہو' لڑکے کے صرف خاندان اور ذات پات کو ترجیح دی جائے اور اس کی انفرادی خوبیاں نہ دیکھی جائیں۔ حالی اس قسم کی شادیوں کو 'زمانۂ جاہلیت' میں لڑکیوں کے پیدا ہوتے ہی زندہ دفن کر دیے جانے کی عربوں کی رسم سے بھی بدتر تصوّر کرتے تھے۔ ان کی نظم 'بیٹیوں کی نسبت' اسی موضوع کا احاطہ کرتی ہے:

جاہلیت کے زمانے میں یہ تھی رسم عرب
کہ کسی گھر میں اگر ہوتی تھی پیدا دختر
سنگ دل باپ اسے گود سے لے کر ماں کی
گاڑ دیتا تھا زمیں میں کہیں زندہ جا کر
رسم اب بھی یہی دنیا میں ہے جاری لیکن
جو کہ اندھے ہیں ہیئے کے نہیں کچھ ان کو خبر
... ...
چھان بین اس کی تو کرتے ہیں کہ گھر کیسا ہو
پر نہیں دیکھتا یہ کوئی کہ کیسا ہو بر
بدمزاجی ہو' جہالت ہو کہ ہو بدچلنی
کچھ بُرائی نہیں ذی رتبہ[۵۶] ہو داماد اگر

یہی نا شدنی ریت ہے جس کے کارن
بکریاں بھیڑیوں سے پاتی ہیں پیوند اُتر
جاہلیت میں تو تھی اک یہی آفت کہ وہاں
گاڑ دی جاتی تھی بس خاک میں تنہا دختر
ساتھ بیٹی کے مگر اب پدر و مادر بھی
زندہ در گور سدا رہتے ہیں اور خستہ جگر
اپنا اور بیٹیوں کا جبکہ نہ سوچیں انجام
جاہلیت سے کہیں ہے وہ زمانہ بدتر[۲۳]

وہ ایسی شادیوں کو جہاں عورتوں کی مرضی کو دخل نہ ہو 'جہالت' اور 'اگلے زمانے کی بے ہودہ' رسموں سے تعبیر کرتے تھے۔ مجالس النساء میں زبیدہ خاتون کے والد ان سے شادی کی اجازت لیتے وقت کہتے ہیں:

> بیٹا! تم خدا کے فضل سے پڑھی لکھی، قابل اور ہوشیار ہو، ہر ایک بات کی بُرائی بھلائی کو خوب جانتی ہو، تم کو زیادہ سمجھانے کی کچھ ضرورت نہیں ...
>
> سنو میری جان! یہ کوئی دو چار دن کا معاملہ نہیں، یہ عمر بھر کی قید ہے۔ تمھارا باپ ایسا نادان نہیں ہے کہ بے پوچھے تمھارا ہاتھ ایک غیر آدمی کے ہاتھ میں دے دے.... مجھے کیا خبر ہے کہ تمھارے دل میں کیا ہے؟ اور معاملے کی بات میں شرم کرنی بے وقوفی ہے، اس کا انجام اچھا نہیں ہوتا۔ ہم نے تم کو چار حرف اس لیے نہیں پڑھائے کہ جہالت کی قید میں پھنسی رہو اور وہی اگلے زمانے کی بے ہودہ رسمیں برتتی چلی جاؤ۔ نہیں! علم کے معنی یہ ہیں کہ آدمی وہ کام کرے جو اُس کے حق میں بُرا نہ ہو، اور خدا رسول کے نزدیک اچھا ہو، خواہ اس میں کوئی بُرا کہے خواہ بھلا کہے[۲۴]

حالی شادی اور دوسری تقریبات میں فضول خرچی کے خلاف تھے۔ انھوں نے لڑکے اور لڑکیوں کی کم عمری کی شادی کو بھی ناپسندیدہ سمجھا اور اسے اصلاح طلب خیال کیا۔ وہ زیادہ بچّے یا جلدی جلدی بچّہ پیدا کرنے کو بھی عورتوں کے لیے مصیبت تصوّر کرتے تھے اور اسے ناپسند کرتے تھے۔

انھوں نے بیوگی کو بہت ہی اہم مسئلہ گردانا۔ وہ کہتے ہیں کہ 'بیوہ عورتوں کے نکاح کی اجازت خدا [اور] رسول نے تو دے رکھی ہے مگر یہاں کے مسلمانوں میں اس کا ایسا عیب ہوگیا ہے کہ اُس کو بدکاری سے بھی [زیادہ] برا جانتے ہیں۔ اگر اُن سے یہ کہو کہ اس کا حکم قرآن اور حدیث میں آیا ہے۔ [اور] آگے چل کر، (ہم جن کے نام لیوا ہیں) اُن کی بہو بیٹیوں نے دو دو تین تین نکاح کیے ہیں' تو اس کا کچھ جواب نہیں دیتے۔ لیکن یہ جو چاہیے کہ اپنی کرنی سے باز آئیں کیا ذکر ہے!'[۴۱] بیواؤں کی شادی کو مکروہ فعل قرار دینا حالی کے نزدیک مُسلم معاشرے پر ایک کلنک تھا۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن اور حدیث میں بیواؤں کے نکاح ثانی سے متعلق ہدایات کی موجودگی کے باوجود ہندوستانی مُسلمان ہندوستانی سماج میں رائج قدیم معاشرے کی بُری اقدار کو اپنے اندر داخل کرکے بیواؤں سے شادی کرنے سے گریز کرنے لگے۔ میکے والے اُن کو بوجھ اور منحوس سمجھنے لگے اور رشتے دار ان کی طرف سے بے پروائی برتنے لگے۔ وہ صرف اُن کے چال چلن پر نظر رکھنے کی فکر کرتے تھے۔ حالی نے بے توجہی کی شکار بیواؤں کی فطری خواہشات کو بہت اہم خیال کیا۔ اسی لیے وہ ان کی حالت پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کو اپنی خواہشوں اور امنگوں کو دبانا پڑتا ہے، ان کا سجنا سنورنا اور بناؤ سنگار معاشرے میں ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے اور یہ چیزیں ان کے لیے ماضی کی چیز بن کر رہ جاتی ہیں۔ اس طرح ان کے تمام ارمان خاک میں مل جاتے ہیں۔ اسی لیے حالی بیواؤں کی حمایت میں آگے آتے ہیں اور ان کو قید و بند کی اس زندگی سے نجات دلانا چاہتے ہیں۔ حالی نے ان تمام موضوعات کو اپنی زندہ جاوید نظم "مناجات بیوہ" میں پیش کیا ہے۔ چند اشعار دیکھیے:

باپ اور بھائی، چچا بھتیجے — سب رکھتی ہوں تیرے کرم سے
پر نہیں پاتی ایک بھی ایسا — جس کو ہو میری جان کی پروا
گر سسرال میں جاتی ہوں میں — نحس قدم کہلاتی ہوں میں
میکے میں جس وقت ہوں آتی — رو رو کر ہوں سب کو رُلاتی
سوچ میں میرے سارا گھر ہے — میرے چلن پر سب کی نظر ہے
آپ کو ہوں ہر وقت مٹاتی — پہنتی اچھا میں ہوں نہ کھاتی
آپ کو یاں تک میں نے مٹایا — پر دُنیا کو صبر نہ آیا
لیکن ہٹ پیاروں کی یہی تھی — مرضی غم خواروں کی یہی تھی
اپنے بڑوں کی ریت نہ چھوٹے — قوم کی باندھی رسم نہ ٹوٹے
ہو نہ کسی سے ہم کو ندامت — ناک رہے کنبے کی سلامت
جان کسی کی جائے تو جائے — آن میں اپنی فرق نہ آئے
طے کرنے تھے سات سمندر — حکم یہ تھا ہاں پاؤں نہ ہوں تر
کوئلہ چاروں کھونٹ تھا پھیلا — حکم یہ تھا پلّا نہ ہو میلا
دل تھاما آپے کو سنبھالا — سانس تلک منہ سے نہ نکالا
قوم سے تو یہ ریت چھڑا دے — بندیوں کی بیڑی یہ تڑا دے[۲۶]

لیکن حالی کا خیال ہے کہ عورتوں کے تئیں سماج نے جو رویہ اختیار کر رکھا ہے وہ مشیتِ ایزدی کے خلاف ہے۔ اسی لیے وہ عورتوں اور مردوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کرنے کی حمایت کرتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ وہ عورتوں کو مردوں کی طرح سماجی رول میں گھر سے باہر دیکھنا چاہتے تھے۔ حالی عورتوں کو گھر سے باہر کوئی سماجی رول عطا نہیں کرنا چاہتے تھے۔ وہ ان کو روایتی اشراف پردہ نشین کے رول ہی میں دیکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے عورتوں کے پردے کی پُرزور حمایت کی۔ یہاں تک کہ 'نامحرم رشتہ داروں' کے سامنے ان کے بے پردہ آنے کو بھی انھوں نے 'خطرناک' سمجھا۔[۲۷]

معاشرے میں عورتوں کی جو حالت تھی اس کے ذمّے دار حالی کے خیال میں مرد ہی تھے۔ انھوں نے کہا کہ عورتوں کے اندر جو فطری خوبیاں پائی جاتی تھیں ان کا صحیح استعمال مردوں نے اپنے مقصد کے تحت نہیں ہونے دیا۔ انھوں نے عورتوں کی ناقص العقلی کا راگ زمانے سے اس قدر الاپا تھا کہ خود عورتوں کو بھی اس بات کا یقین سا ہو چلا تھا کہ ان میں علم و ہنر حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں تھی :

یاں تک تمھاری ہجو کے گائے گئے دنیا میں راگ
تم کو بھی دنیا کی کہن کا آگیا آخر یقیں
علم و ہنر سے رفتہ رفتہ ہو گئیں مایوس تم
سمجھ لیا دل کو کہ ہم خود علم کے قابل نہ تھیں[۴۲]

انھوں نے عورتوں میں جدید تعلیم کی کمی کی ذمّے داری بھی مردوں پر عائد کی اور کہا کہ یہ مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ جس تعلیم کو مردوں کے لیے سرچشمۂ تہذیب و ترقی خیال کیا جاتا ہے اُسی کو عورتوں کے حق میں نقصان دہ خیال کیا جاتا ہے۔ جدید تعلیم سے عورتوں کو دور رکھنے کے پیچھے جو سازش اور ذہنیت کارفرما تھی اس سے حالی واقف تھے۔ مرد اپنی برتری قائم رکھنے کے لیے عورتوں کو یہ جتاتے تھے کہ تعلیم ان کے مناسب حال نہیں۔ لیکن حالی عورتوں کو ان کی قابلِ رحم حالت کا احساس دلاکر تعلیم حاصل کرنے کی تحریک دیتے ہیں تاکہ وہ بھی اپنے حقوق اور فرائض سے باخبر ہو سکیں :

جب تک جیو تم علم و دانش سے رہو محروم یاں
آئی ہو جیسی بے خبر ویسی ہی جاؤ بے خبر
تم اس طرح مجہول اور گمنام دنیا میں رہو
ہو تم کو دنیا کی، نہ دنیا کو تمھاری ہو خبر
جو علم مردوں کے لیے سمجھا گیا آبِ حیات
ٹھہرا تمھارے حق میں وہ زہرِ ہلاہل سر بسر[۴۳]

حالی اس موضوع کو تقریباً تیس برس قبل مجالس النسا میں پیش کر چکے تھے. انھوں نے کہا کہ خدا قیامت کے روز کہیں یہ سوال نہ کر بیٹھے کہ "تم نے بیٹیوں کو علم کی دولت سے کیوں محروم رکھا؟ ان کو بیٹوں کے برابر کیوں نہ عزیز سمجھا؟ ان کو دین کا راستہ کیوں نہ بتایا؟ ان کو دنیا کی بُرائی بھلائی سے کیوں نہ خبردار کیا؟ ہم نے ان کو اس لیے نہیں بنایا تھا کہ ماں باپ کے گھر کتے بلّی کی طرح پرورش پائیں اور خاوند کے ہاں جا کر لونڈیوں کی طرح اپنے دن پورے کریں. جیسی بے خبر انجان دنیا میں آئی ہیں ویسی ہی بے خبر اور انجان دُنیا سے چلی جائیں۔ نہ خدا کو پہچانیں نہ اپنی حقیقت کو سمجھیں، نہ دنیا میں آنے کا کچھ پھل پائیں"[۸۴] حالی کا انہی باتوں سے بنیادی سروکار ہے. وہ ان کی اس حیثیت کو بدلنا چاہتے ہیں جو صرف تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے بعد ہی ممکن ہے۔

حالی کے نزدیک عورت مخالف 'دنیا کے دانا اور حکیم' اس وجہ سے تعلیم نسواں کی مخالفت کرتے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عورتیں علم سے بہرہ یاب ہو کر مساوی حقوق کا مطالبہ کرنے لگیں اور مردوں کی برابری کی دعوے دار ہو جائیں۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ حالی عورتوں اور مردوں کے درمیان امتیاز برتنے والے مرد غالب سماج کے خلاف ہیں اور اس کو عورتوں کے حقوق کا غاصب گردانتے ہیں۔

دنیا کے دانا اور حکیم اس خوف سے لرزاں تھے سب
تم پر مبادا علم کی پڑ جائے پرچھائیں کہیں
ایسا نہ ہو مرد اور عورت میں رہے باقی نہ فرق
تعلیم پا کر آدمی بننا تمھیں زیبا نہیں[۸۵]

حالی توہم پرست عورتوں کو 'جانور' گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایسی عورتوں کے خاوندوں کا مزاج ان سے نہ ملنے کی بنیادی وجہ یہی ہے۔ ان کے یہاں خاوندوں کا دل ہاتھ میں رکھنے کا معاملہ بار بار اُبھرا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلم عورتیں اپنے شوہروں کو حتی المقدور خوش رکھنے کی کوشش کریں۔ مجالس النسا کا یہ

ایک نہایت ہی اہم موضوع ہے۔ عورتوں کے دل میں شوہر کی وقعت پیدا کرنے کا کام حالی زبیدہ خاتون کی والدہ سے لیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اپنے خاوندوں کو 'خوش رکھنا' عورتوں کو 'مقدم' جاننا چاہیے اور اگر کبھی ان کی کوئی بات ناگوار گزرے تو ایسی صورت میں خاموشی اختیار کرنی بہتر ہے کیوں کہ ان کو انہی کے ساتھ عمر کاٹنی ہے"۔ ان کے نزدیک جہاں ان دونوں میں میل ہے وہاں "جنگل میں ایک درخت کا سایہ (بھی) سوحلوں سے بہتر ہے" اور اگر کہیں ان میں اَن بَن ہے تو گھر بھی "دوزخ کا نمونہ ہے"[۲۹] مرد کی فطرت اور عورت اور مرد کے رشتے کے بارے میں حالی کا خیال ہے کہ "جس طرح مقناطیس لوہے کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اسی طرح مرد کا دل عورت کی طرف خود بخود کھنچتا ہے۔۔۔ مرد کو ایسا سمجھو جیسے پیاسا اور عورت کو ایسا سمجھو جیسے چشمہ، اگر چشمے کے گرد درختوں کا سایہ بھی ہے اور چاروں طرف سبزہ بھی لہلہا رہا ہے اور ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا بھی چل رہی ہے تو پانی پی کر پیاسے کا جی بے اختیار یہ چاہے گا کہ دو چار گھڑی یہاں بیٹھ کر سبزے کی بھی سیر دیکھے اور جو نرا چشمہ ہی چشمہ ہے اور کچھ ایسی فضا کی جگہ نہیں ہے تو [وہ] پانی پی کر اپنا رستہ لے گا"[۳۰] حالی کو یہ فکر ستاتی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تعلیم یافتہ مسلمان مرد اپنی بیوی کو صرف ایک چشمہ خیال کریں۔ وہ اپنی پیاس بجھا کر اپنی راہ لیں اور فضا کی جگہ کی تلاش میں اِدھر اُدھر بھٹکیں۔

نذیر احمد نے بھی اپنے ناول فسانۂ مبتلا میں اس موضوع کا احاطہ کیا ہے۔ مبتلا اپنی جاہل اور بدسلیقہ بیوی غیرت بیگم سے تنگ آکر ایک ایسی خانگی کے ہاں پناہ لیتا ہے جو سلیقہ مند ہے، تعلیم یافتہ ہے، نغمہ و موسیقی کی شوقین ہے، شعر کہتی ہے، علمی گفتگو کرتی ہے، بن سنور کر رہتی ہے، جامہ زیب ہے اور مردوں کا مزاج پہچانتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد نے اس خانگی کا نام ہریالی کافی سوچ سمجھ کر رکھا ہے۔ یہ وہی مقام ہے جسے حالی 'فضا کی جگہ' کہتے ہیں۔

حالی کا خیال ہے کہ چونکہ عورتیں علم کی روشنی سے محروم ہیں اس لیے دنیا کی تمام خرابیاں ان کے اندر گھر کر گئی ہیں۔ مجالس النسا میں زبیدہ خاتون کی والدہ کے حوالے سے عورتوں میں رائج خرابیوں کا ذکر کرتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ تعلیم یافتہ لوگوں کے نزدیک جاہل عورتوں کی حیثیت اندھوں کی سی ہے۔ ان عورتوں کو اپنے نفع نقصان کی سمجھ نہیں، اُن کو گفتگو کا سلیقہ نہیں اور بات سمجھنے کی صلاحیت نہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ جن گھروں میں میاں بیوی میں ان بن رہتی ہے اُس کی وجہ ان دونوں کے درمیان پائے جانے والا ذہنی بُعد ہے۔ ایسا محسوس کرتے ہیں کہ قدرت نے مردوں کو عورتوں کی بہ نسبت زیادہ عقل و شعور عطا کیا ہے۔ علاوہ ازیں وہ پڑھائی لکھائی بھی کرتے ہیں اور تعلیم یافتہ لوگوں کی صحبت سے بھی فیضیاب ہوتے ہیں۔ جب کہ گھروں کے اندر کے ماحول کا عالم یہ ہے کہ اس میں ہر عمر کی عورتیں ایک دوسرے کی بُرائی، عیب جوئی اور غیبت میں ملوث رہتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے ماحول میں عورتیں کچھ نہیں سیکھ سکتیں بلکہ وہ رہی سہی آدمیت بھی کھو دیں گی۔" ہاں ایک نیا مذہب سارے جہاں سے نرالا، ساری خدائی سے انوکھا، نہ جس کا قرآن میں پتہ، نہ جس کا حدیث میں ذکر، وہ البتہ سیکھ جائیں گی۔"[۵۸] یہ نیا مذہب عورتوں کی بدعقیدگی اور توہم پرستی ہے جسے اسلام جائز نہیں رکھتا ہے۔ انھوں نے عورتوں میں رائج ایسے توہمات کی ایک مبسوط فہرست پیش[۵۹] کی جن میں سے اکثر آج بھی دیہی مسلم معاشرے میں رائج ہیں۔

حالی کو اس بات کا بے حد افسوس ہے کہ جاہل عورتیں احتیاط کے طور پر بچوں کو چیچک کا ٹیکا نہیں لگواتیں اور چیچک نکل آنے کے بعد بھی اس کا مناسب علاج کرانے کے بجائے نیم کی ٹہنی جھلتی ہیں اور بچوں کے امراض کا علاج ڈاکٹروں اور حکیموں سے کرانے کے بجائے طرح طرح کی جھاڑ پھونک، نظر گزر اور ٹونے ٹوٹکے کرتی ہیں۔ حالی کہتے ہیں کہ جب بچوں کی آنکھوں میں تکلیف ہوتی ہے تو یہ عورتیں آنکھوں کے امراض کے ماہرین کے پاس جانے کے بجائے ایک رسّی پر چیتھڑا لپیٹ کر ایسی جگہ ڈلوائیں گی جہاں

آئے گئے اُس پر سے لانگ کر جائیں، پھر اُس کو تیل میں ڈبو کر روشن کریں گی اور باسن میں پانی بھر کر بچے پر سے چھوت جھاڑیں گی۔ اگر کسی کی اولاد زندہ نہیں رہتی اس کے لیے یہ عورتیں انوکھے قسم کا علاج کرتی ہیں۔ "کہیں گڑ ہنت ہے، کہیں نہان ہے، کہیں یہ روک ٹوک ہے کہ کڑھائی کا پکّا نہ کھائے، انڈا نہ کھائے، مچھلی نہ کھائے، گڑ، یا دودھ، دہی نہ کھائے، میّت میں نہ جائے، چھٹّی میں نہ جائے۔ اس کے سوا اور بیسیوں خرافات ہیں۔۔۔ کوئی شیخ سدّو کا بکرا دیتی ہے، کوئی سید احمد کبیر کی گائے چڑھاتی ہے، کہیں بالے میاں پُجتے ہیں، کہیں ننھے میاں مانے جاتے ہیں، کہیں دریا خاں کا عمل دخل ہے۔ غرض اسی طرح جسے دیکھو ایک نہ ایک بلا میں پھنسی ہوئی ہیں۔"[۹۰]

حالی مسلم معاشرے میں سائنسی اور عقلی رویّے کے فروغ کے حامی ہیں اور عورتوں میں رائج توہمات کی اصلاح کے متمنی ہیں۔ اس کے لیے وہ مغربی نظام ادویہ کے ماہر ڈاکٹروں اور یونانی۔دیسی نظام ادویہ کے ماہر حکیموں سے علاج کرانے کی حمایت کرتے ہیں۔

حالی اس خیال کے حامی ہیں کہ عورتوں کو جب تک تعلیم سے آراستہ نہیں کیا جاتا تب تک ان کے اندر سے مذموم رسم و رواج اور توہم پرستی دور نہیں ہوسکتی اور مسلم معاشرے کی مکمل اصلاح ممکن نہیں ہوسکتی۔ اس غرض سے کہ عورتیں تعلیم کی جانب مائل ہوں۔ حالی ان کو علم کی اہمیت اور افادیت سے اس طرح آگاہ کرتے ہیں:

> علم ایسی چیز ہے جس کی بدولت ایک عورت لاکھوں کروڑوں مردوں کو اپنا تابعدار بنا لے، دیکھو ہماری بادشاہزادی ملکہ وکٹوریہ یہاں سے ہزاروں کوس بیٹھی اپنے علم کے زور سے دو ولایتوں پر بادشاہت کر رہی ہیں۔۔۔ بیٹا! اگر تم ان کتابوں کو پڑھ لو تو گھر میں بیٹھی سارے ملکوں کی سیر کر لیا کرو، اور آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے اور دریا کی تہہ میں اور پہاڑ کی کھوہ میں جو کچھ ہے سب تم پر آئینہ ہو جائے۔

بیٹا! علم بڑی دولت ہے، علم سے خدا ملتا ہے، علم سے نجات ہوتی ہے۔ علم کے آگے مال اور دولت کی کچھ حقیقت نہیں۔ ایک محتاج آدمی جو علم رکھتا ہے وہ بے علم بادشاہ سے بہتر ہے۔ ایک آدمی کا علم اور ہزار آدمیوں کی عبادت برابر نہیں ہو سکتی۔ جس آدمی میں علم نہیں وہ آدمی نہیں جانور ہے اور جس گھر میں کوئی علم والا نہیں وہ گھر نہیں جانوروں کا ڈربا ہے، اور جس ملک میں علم کا رواج نہیں وہ ملک نہیں ڈھوروں کا جنگل ہے۔ علم کی عزت مال و دولت کی عزت سے کہیں سوا ہے۔ امیر آدمی کی عزت یا کپڑے لتے سے ہے یا مسند تکیہ سے یا نوکروں چاکروں سے یا ہاتھی گھوڑوں سے۔ [یہ سب] جہاں اُن سے الگ ہوا پھر جہاں اور خدا کی مخلوق ہے ایک وہ بھی ہے، اور علم والا جس حال میں رہے گا اور جہاں جائے گا اور جس سے ملے گا اس کی عزت ویسی ہی بنی رہے گی۔[۹۱]

حالی بچوں کو کم عمری میں مکتب میں بٹھانے کے خیال کے حامی نہیں ہیں۔ وہ اس بات کی بھی حمایت نہیں کرتے کہ بچوں کی تعلیم کی ابتدا استاد کے ہاتھوں ہو۔ ان کا خیال ہے کہ بچوں کو استاد کے حوالے کرنے سے قبل گھر میں اس کی ابتدائی تعلیم و تربیت ضروری ہے تاکہ ان کی تعلیمی بنیاد پختہ ہو جائے۔ اس کے بعد تعلیم دینے میں استاد کو کسی قسم کی کوئی دشواری پیش نہیں آئے گی۔ لیکن گھر میں بچوں کو تعلیم دینا باپ کے لیے مشکل ہے کیوں کہ وہ دن بھر گھر سے باہر مختلف قسم کے کاموں میں مصروف رہتا ہے۔ اس لیے حالی بچوں کی تعلیم کی ذمّے داری ماؤں کو سونپتے ہیں۔[۹۲] وہ مردوں کی تعلیم پر عورتوں کی تعلیم کو فوقیت دیتے ہیں اور اس کو مقدم جانتے ہیں تاکہ وہ بہتر اور ذمّے دار ماؤں کا رول ادا کر سکیں۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کا مستقبل ماؤں کے ہاتھوں میں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر مائیں تعلیم و تربیت سے بے بہرہ ہوں گی تو نسل در نسل جاہل پیدا ہوگی۔ مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے پیش نظر حالی نے سرسیّد کے ٹھیک برعکس موقف اختیار کیا۔ سرسیّد پہلے مردوں کو تعلیم یافتہ بنانا چاہتے

ہیں اور حالی پہلے عورتوں کو تعلیم دینے کی حمایت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ماؤں کی گود پہلا مکتب ہے۔ تعلیم نسواں کے متعلق سرسید اور حالی کے خیال میں یہ عظیم فرق پایا جاتا ہے۔ حالی عورتوں کی تعلیم کے حق میں 'ساری قوم' سے پُر زور اپیل کرتے ہیں۔ مجالس النسا کا ایک کردار سید اجد علی اپنے وصیت نامے میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت میں یہ جواز پیش کرتا ہے:

> اپنی ساری قوم سے میری یہ عرض ہے کہ لڑکیوں کی تعلیم میں کوشش کریں اور اُن کو جو خدا تعالیٰ نے جوہر قابل دیا ہے اُس کو خاک میں نہ ملائیں اور اُن کو پڑھانے لکھانے میں جو ہزاروں فائدے اُن کے اور عورتوں کے لیے ہیں اُنھیں مفت برباد نہ کریں اور یہ سمجھیں کہ جب دو حروف یاد ہونے سے طوطے اور مینا کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے تو عورتیں جو تمھاری ہم جنس ہیں انھوں نے کیا قصور کیا ہے کہ علم پڑھنے سے اُن کو کچھ فائدہ نہ پہنچے گا؟[۹۳]

لیکن حالی عورتوں میں تعلیم رائج کرنے کی دقتوں سے واقف تھے۔ انھوں نے کہا کہ مسلم عورتوں کو 'زمانہ حال' کے مطابق تعلیم دینا تبھی ممکن ہو سکتا ہے جب مسلمانوں کے مذہبی رہنما قرآن و حدیث کے حوالے سے اپنے وعظ و نصیحت کے ذریعے مسلم معاشرے میں رائج برے رسم و رواج اور غیر مہذب طور طریقے کی خرابیاں بیان کرکے اُن کو جدید تعلیم حاصل کرنے کی تلقین کریں۔[۹۴] حالی مسلم معاشرے میں مذہبی رہنماؤں کی اہمیت اور افادیت سے بخوبی واقف تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ ان کو بالکل نظر انداز کرکے مسلم معاشرے کی اصلاح کرنا آسان کام نہ تھا۔ اس طرح وہ معاشرتی اصلاح میں مذہبی رہنما کے رول کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ حالی نے محسوس کیا کہ عورتوں میں تعلیم رائج کرنے کی غرض سے مسلمانوں کو تلقین کرکے بیدار کرنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس سمت میں عملی قدم اٹھانے کی بھی ضرورت ہے۔

اُنھوں نے کہا کہ "اکثر لوگ لڑکیوں کی تعلیم کو نہایت ضروری سمجھتے ہیں۔

اور دل سے اس بات کے خواہاں ہیں کہ ان کی تعلیم کا کسی مناسب اور قابل اطمینان طریقے سے رستہ نکلے۔ اس باب میں لوگوں کی ترغیب اور تحریص کے لیے کتابیں اور رسالے تصنیف کرتے اور اخباروں میں مضامین لکھتے ہیں مگر عملی طور پر کوئی کارروائی ان سے نہیں ہو سکتی اور زبانی جمع خرچ کے سوا وہ کوئی عملی کرشمہ نہیں دکھا سکتے"[95] حالی کا خیال ہے کہ تعلیم نسواں کو رواج دینا اسی وقت تک مشکل معلوم ہوتا ہے جب تک اس کی ابتدا نہیں ہوتی۔ اگر اس کی ابتدا ہو جائے اور لوگ اپنی بیٹیوں کی جہالت کو برائی سمجھنے لگیں تو تمام گھروں میں لڑکیاں تعلیم حاصل کرنے لگیں[96]۔ اسی لیے انھوں نے اس سلسلے میں عملی قدم بھی اٹھایا اور ۱۸۹۴ء میں[97] لڑکیوں کی تعلیم کے لیے پانی پت میں ایک اسکول بھی قائم کیا[98]۔

انھوں نے اس اسکول میں کیسا نصابِ تعلیم رائج کیا اس کا پتہ نہیں چلتا ہے لیکن مجالس النسا میں زبیدہ خاتون کے بیان سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حالی کے ذہن میں عورتوں کی تعلیم و تربیت کا کیسا خاکہ تھا۔ حالی نے زبیدہ خاتون کو مجالس النسا میں مثالی کردار کے طور پر پیش کیا ہے۔ پانچ برس کی عمر میں اس کی ماں نے اس کو استانی کے حوالے کیا۔ استانی نے دو سال تک اس کو صرف قرآن پڑھایا۔ اس دوران میں اس نے قرآن کے پانچ چھ سیپارے حفظ کر لیے۔ جب وہ آٹھویں برس میں داخل ہوئی تو اس کی زندگی ایک معمول کے مطابق گزرنے لگی۔ صبح میں چھ سے نو بجے تک تین گھنٹے استانی سے قرآن پڑھتی۔ اس کے بعد ایک گھنٹے مغلانی سے سینے پرونے کا کام سیکھتی۔ دس بجے سے ایک گھنٹے کی چھٹی ملتی۔ اس دوران بھی وہ اکثر مغلانی کے پاس یہ کام لے کر بیٹھ جاتی۔ گیارہ سے ایک بجے کے درمیان وہ اپنے والد کے سامنے نسخ اور نستعلیق کی مشق کرتی۔ ایک بجے ظہر کی نماز کے بعد سے تین بجے تک استانی سے "اردو مسائل کی کتاب کا سبق لیتی"۔ جب اس نے قرآن ختم کر لیا اور نماز روزہ اور طہارت کے مسائل سے واقف ہو گئی تو اس کے والد نے اس کو اردو میں شاہ عبدالقادر کا ترجمۂ قرآن، فارسی اور حساب شروع کرایا

اور فرصت کے لمحوں میں چہار درویش اور اخلاق محسنی کے تراجم خود سے پڑھنے کی ہدایت کی۔ عصر کی نماز پڑھنے کے بعد وہ باورچی خانے میں ملازمہ کو کھانا پکاتے دیکھتی۔ اس طرح اس نے روزمرہ کے کھانے اور خاص موقعوں پر پکنے والے کھانے کی ترکیبیں سیکھ لیں۔ اس کردار کے بارے میں دو باتیں قابلِ ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ اُس کا کتاب پڑھنے میں خوب جی لگتا تھا۔ دوسرا یہ کہ اُس کی ماں نے شروع ہی سے گھریلو کاموں کے سیکھنے میں اس کو اس طرح اُلجھایا تھا کہ اس کو کھیل سے بچپن ہی میں ...نفرت ہوگئی تھی[۹۹] اس طرح اس نے تیرہویں سال میں داخل ہونے کے وقت تک فارسی میں گلستان، بوستان، اخلاق محسنی اور عیار دانش، عربی میں صرف و نحو کے ضروری رسالے، حساب میں کسور عام، کسور اعشاریہ اور تحریر اقلیدس کے دو مقالات اور ساجی علوم میں ہندوستان کا جغرافیہ اور تاریخ پڑھ لی۔ علاوہ ازیں وہ "نسخ و نستعلیق کی تختیاں اور کچھ کچھ قطعے بھی صاف کر چکی" تھی۔ اس کے بعد اس کے والد نے اس کو صبح میں کیمیائے سعادت اور شام میں عربی کلیلہ دمنہ پڑھانا شروع کیا۔[۱۰۰]

حالی کے یہاں علم اور ہنر دونوں پر زور ہے۔ وہ علم کے ساتھ ہنر کو بھی بہت اہم جانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ بُرے وقت میں انسان کا ہنر ہی کام آتا ہے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ انگریز قوم کو کسی چیز کی کمی نہیں اور وہ اپنی بیویوں کی دنیا میں سب سے بڑھ کر خاطرداری بھی کرتے ہیں" تاہم ان کی عورتیں ہنر و فن میں یکتا ہیں اور بعض کاموں میں ان کو مردوں پر فوقیت حاصل ہے۔[۱۰۱] حالی چاہتے ہیں کہ مُسلم عورتیں بھی بُرے وقت کے لیے تیار رہیں۔ وہ جب کسی بات کی اہمیت جتانا اور اس کا اثر دل پر جمانا چاہتے ہیں تو وہ مثال کے طور پر انگریزی نمونہ پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ اس میں کچھ مبالغہ آمیزی اور معلومات کی کمی بھی ہوتی ہے۔ لیکن وہ ایسا اس لیے کرتے ہیں کہ انگریز' اول' ملک کے حکمراں تھے اور 'دوم' وہ تہذیب و ترقی کی علامت سمجھے جاتے تھے۔ نذیر احمد کے یہاں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں۔ حالی نے مجالس النسا میں جیسے

ماحول کی عکاسی کی ہے اور جس قسم کے کردار کو پیش کیا ہے ان کا تعلق طبقۂ اشرافیہ سے ہے۔ وہ بھی اس طبقے کی برتری کو برقرار رکھنے کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں۔

عورتوں کی تعلیم و تربیت کا مقصد حسن و قبح میں تمیز کرنے والی مہذب قوموں کی عورتوں کی طرح مہذب طور طریقے کی حامل، دین اور دنیا شناس، تعلیم یافتہ، ہنرمند، سلیقہ مند اور پردہ نشین بیوی اور بہو کی تشکیل کرنا ہے۔ وہ اپنے شوہر کے گھر جانے کے بعد وہاں کے برے رسوم، برے عقائد اور توہمات کو حکمت عملی کے ساتھ مٹا دے، فضول خرچی بالکل نہ کرے، سسرال پر پشتینی قرض ہو تو اتار دے، گھر کا انتظام نہایت ہی عمدہ ڈھنگ سے کرے اور اپنے خاوند کی ماں بہن سے حسن سلوک کرے۔ وہ سینا پرونا جانتی ہو اور اسے کشیدہ کاری اور انواع و اقسام کا کھانا پکانے کا طریقہ بھی معلوم ہو۔ وہ میکے تب جائے جب اس کا شوہر اس کو بھیجے تاکہ ان میں رنجش نہ پیدا ہو۔ وہ ایسی پڑھی لکھی اور تربیت یافتہ ہو کہ اس کی حیثیت "سارے کنبے میں چراغ" کی سی ہو، وہ اپنے بچوں کی ایسی پرورش و پرداخت اور تعلیم و تربیت کرے کہ دنیاوی ترقی اس کے قدم چومے، اس کا تعلیم یافتہ شوہر اہل علم کی صحبت ڈھونڈنے کے بجائے بیوی کے پاس بیٹھنے میں عالموں کی صحبت کا لطف اٹھائے اور سامان دلبستگی کی تلاش میں خانگیوں کے ہاں جانے کے بجائے بیوی کی معیت ہی اس کے لیے کافی ہو۔ عورتوں کی تعلیم و تربیت کا مقصد ان کی مجموعی پست حالت میں اصلاح کر کے اس کو بہتر بنانا نہیں ہے بلکہ خاوندوں اور سسرال کی ضرورتوں کے پیش نظر امور خانہ داری میں ماہر، پردہ نشین اور شوہروں کا دل بہلانے والی مسلم اشراف خاتون کی تشکیل کرنا ہے۔

گیل مینو لکھتی ہیں کہ حالی صحیح معنوں میں حالی تھے بلکہ وہ اپنے وقت سے بھی آگے تھے۔ وہ جس قسم کی اصلاحات کی وکالت کرتے تھے وہ عورتوں کے روایتی رول کے پیش نظر مناسب تھیں۔ وہ لڑکیوں کے لیے مغربی طرز کی تعلیم یا اعلیٰ تعلیم کی بات نہیں کرتے تھے۔ ان کے یہاں پردے کو ترک کرنے کا ذکر بھی

نہیں ملتا ہے۔ یہاں عورتیں بخوبی اپنا رول جانتی ہیں اور وہ اس پر معترض بھی نہیں ہیں بلکہ جو رول ان کا مقدر ہے (مثلاً شادی بیاہ، امومت، امور خانہ داری کی نظامت اور رشتے داروں، مہمانوں اور نوکر نوکرانیوں کے ساتھ اختیار کیے جانے والے رویے) اس کو وہ بہتر طور پر ادا کرنا چاہتی ہیں۔ یہ جدید قاری کو زندگی اور اس کے امکانات کے بارے میں ایک انتہائی محدود نظریہ معلوم ہوتا ہے لیکن ۱۸۷۴ء میں پردہ نشین لڑکی کے لیے باضابطہ ورنا کلر تعلیم حاصل کرنے کے خیال کا اظہار کرنا ہی وقت سے بہت آگے کی بات تھی اور بہت ترقی یافتہ اور انقلابی خیال تھا۔[۱۰۲] لیکن گیل مینو کے اس خیال کو من و عن تسلیم کرتے میں تامل ہوتا ہے کیوں کہ حالی نہ وقت سے آگے تھے اور نہ ان کے خیالات انقلابی تھے بلکہ وہ وقت کے نباض تھے۔ اس وقت مسلم معاشرے کی اصلاح، تہذیب اور ترقی کے پیش نظر مسلم دانشور تعلیم نسواں کی ضرورت محسوس کر رہے تھے۔ اس کا اندازہ عورتوں کی تعلیم کے بارے میں سرسید کی تقاریر سے بھی ہوتا ہے جب وہ عورتوں کے تعلیمی نصاب میں جدید علوم و فنون کی شمولیت کے خیال کی حمایت کرنے والوں کی مذمت کرتے ہیں اور اس کا ذکر کرتے ہیں کہ ان کے دوست ان کو عورتوں کی تعلیم کا مخالف کا خیال کرتے ہیں۔

اس سے واضح ہے کہ سرسید کے دوستوں کا ایک گروپ عورتوں کی تعلیم کا حامی تھا جس موضوع پر حالی نے اظہار خیال کیا۔ اسی موضوع پر نذیر احمد کا ناول تقریباً پانچ سال قبل منظر عام پر آچکا تھا۔ تعلیم نسواں کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی۔ اس کا ایک ثبوت نذیر احمد کے ناول کی مقبولیت بھی ہے۔ مسلم دانش ور اس ضرورت کا اظہار بھی کر رہے تھے۔ اس طرح حالی تعلیم نسواں کی حمایت میں اکیلے نہیں تھے۔ حالی کے بارے میں اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے اس ضرورت کا اظہار کیا، اس سلسلے میں عملی قدم اٹھایا اور عورتوں کی تعلیم کو مقدم جانا۔

شبلی

بسا اوقات انسان کا منصب یا اس کی سماجی حیثیت اس کو بعض اہم مسائل پر آزادانہ اظہارِ خیال سے باز رکھتی ہے اور وہ چاہتے ہوئے بھی اور اپنی سوچی سمجھی رائے کے باوجود ان سے گریز کرتا ہے۔ شبلی کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی معاملہ تھا۔ انھوں نے مسلم عورتوں کے مسائل اور ان کی حالت کے باب میں اتنا مفصل اظہارِ خیال نہیں کیا جتنا کہ سرسید، نذیر احمد، حالی اور ان کے دیگر معاصرین نے کیا۔ شبلی سے متعلق جو حقائق ہمارے سامنے ہیں ان کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ در اصل اس باب میں ان کا منصب مانع رہا۔ انھوں نے جو مذہبی۔تعلیمی رول اختیار کیا تھا اس کے لیے وہ روایتی مولوی کی شبیہہ ضروری خیال کرتے تھے اور جس طبقے میں سرگرم کار تھے اس میں شرفِ قبولیت حاصل کرنے کی خاطر اپنی مولویانہ شبیہہ برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ انھوں نے اس کا اظہار ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء-۱۹۵۸ء)[۱۰۳] اور عطیہ فیضی[۱۰۴] کے نام اپنے خطوط میں کیا بھی ہے تاہم شبلی اپنی زندگی ہی میں متعدد قسم کے الزامات سے بچ بھی نہیں سکے۔ بہرحال مسلم عورتوں کے باب میں ان کی جو بھی نگارشات دستیاب ہیں ان سے اس موضوع پر ان کے افکار کا جو خاکہ بنتا ہے وہ سرسید، نذیر احمد اور حالی جیسے معاصرین سے ان کو ممتاز کرتا ہے۔

عورتوں کے بارے میں شبلی کا خیال ہے کہ ہر عہد میں پوری دنیا میں ان کی حالت اور حیثیت مردوں کے مقابلے میں پست رہی ہے۔[۱۰۵] وہ اپنے اس دعوے کے جواز میں یورپ، ہندوستان اور ظہورِ اسلام سے قبل کے عرب معاشرے میں عورتوں کی بدحالی کا ذکر کرتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ یورپ جو آج تہذیب و ترقی کی انتہا پر خیال کیا جاتا ہے وہاں بھی 'پہلے عورتوں کو بہت ہی کم حقوق' حاصل تھے

اور اس زمانے میں بھی ان کو بہت زیادہ حقوق نہیں دیے گئے ہیں۔ شبلی اپنی بات میں زور پیدا کرنے اور اس کو علمی رنگ دینے کے لیے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا اور 'فرانس کے ایک نامور پروفیسر' کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یونان میں علوم وفنون اور حکمت و فلسفے کے فروغ اور سلطنت رومتہ الکبریٰ میں بنائے گئے بے مثل قوانین کے باوجود جن پر یورپین ممالک کے قوانین کی اساس ہے، یونان اور روم میں عورتوں کی حیثیت یہ تھی کہ ان کو بھی مال واسباب کی طرح 'جائداد منقولہ' شمار کیا جاتا تھا۔[۱۰۵] یونان میں عورتوں کو پردے میں رکھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ اُن کا پردے میں سفر کرنا بھی غیر مستحسن خیال کیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں وہ اس فرانسیسی پروفیسر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ وہاں عورتوں کے مرنے کے بعد اُن کی قبروں پر یہ کتبہ لگایا جاتا تھا کہ "یہ عورت تمام عمر گھر سے باہر نہیں نکلی"۔[۱۰۶] یورپ میں عورتوں کی پست حیثیت کا بیان کرتے ہوئے وہ عورتوں کے بارے میں افلاطون کا یہ خیال نقل کرتے ہیں کہ "شادی خوشی اور مسرت کی بات نہیں۔ یہ بدرجہ مجبوری کی جاتی ہے، ورنہ عورت ایسی چیز نہیں کہ مرد اس سے شادی کرے"۔[۱۰۷] برطانیہ میں عورتوں کی حیثیت کے بارے میں شبلی لکھتے ہیں کہ وہاں "صدیوں تک یہ خیال کیا جاتا تھا کہ عورتوں میں روح نہیں ہے۔ ۱۵۸۵ء میں ایک کمیٹی اس امر کی تحقیقات کے لیے بیٹھی تھی کہ عورتوں میں روح ہے یا نہیں۔ اس کمیٹی نے بعد غور و خوض یہ فیصلہ صادر کیا کہ عورتوں میں روح تو ہے مگر اس لیے ہے کہ وہ مردوں کی تابعداری کریں"۔[۱۰۹] بلکہ وہاں انیسویں صدی تک عورتوں کو شادی کے بعد اپنی جائداد پر کوئی اختیار نہیں ہوتا تھا۔[۱۱۰] شادی کے بعد ان کی جائداد ان کے شوہروں کی ہو جاتی تھی اور اس میں عورتوں کی مرضی کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔ برطانوی قانون میں ان کو معاہدہ کرنے کی اجازت حاصل نہیں تھی۔[۱۱۱]

ہندوستان میں ہندو عورتوں کی حیثیت کے بارے میں شبلی کا خیال تھا کہ ان کی بھی کوئی قدر و منزلت نہیں تھی۔ یہاں "بڑی بڑی عورتیں جوے میں ہار دی گئیں

دختر کشی کا رواج اس ملک کے بعض حصوں میں تھوڑے عرصے پہلے تک موجود تھا، اور اب بھی مقدمات ہوتے رہتے ہیں۔ جب کہ "زمانۂ قدیم میں ہندوؤں کی طلاقی بھی بے انتہا ترقی کر گئی تھی [اور] تمدن کے بہت سے نازک مسائل یہاں حل ہو گئے تھے۔"[۱۱۲]

شبلی لکھتے ہیں کہ ظہورِ اسلام سے قبل عرب میں عورتوں کو اتنا "حقیر و ذلیل" خیال کیا جاتا تھا کہ اگر وہاں کسی سے" یہ کہا جاتا تھا کہ تمھارے یہاں لڑکی پیدا ہوئی [ہے] تو وہ شرم کے مارے چھپا پھرتا تھا۔" وہاں بھی دختر کشی کا رواج عام تھا۔[۱۱۳]

اس طرح شبلی نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اسلام کے علاوہ باقی تمام تہذیبوں اور معاشروں میں عورتوں کی حیثیت مردوں کے مقابلے میں نہایت پست تھی اور ان کو کسی قسم کا کوئی اختیار حاصل نہیں تھا بلکہ وہ نہایت ہی ذلیل و حقیر خیال کی جاتی تھیں اور بعض صورتوں میں ان کی حالت غلاموں جیسی تھی۔ وہ ان تہذیبوں اور معاشروں میں عورتوں کی حیثیتوں کے پیشِ نظر ان کا اسلام میں عورتوں کو دیے گئے حقوق سے موازنہ کرنا بھی "اسلام کے لیے موجب ننگ" خیال کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس مذہب میں عورتوں کو حقوق دینے کے معاملے میں "فیاضی" کا ثبوت دیا گیا ہے۔ شبلی کا خیال ہے کہ اسلام نے دختر کشی کو مٹایا، عورتوں کو معاشی حقوق عطا کیے اور دونوں صنفوں میں مساوات قائم کی۔ وہ اس ضمن میں قرآن کی سورۃ البقرہ کی ایک آیت ولھن مثل الذی علیھن[۱۱۴] "(ان کے وہی حقوق ہیں جو اُن پر ہیں) پیش کرتے ہیں اور اس کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> صرف یہی آیت عورتوں کے حقوق تمام باتوں میں مردوں کے برابر قرار دینے کو کافی ہے اور کوئی اس سے انکار نہیں کر سکتا، مگر قرآن پاک نے مزید تشریح کی ہے، دوسرے مذاہب میں عورتوں کے کوئی حقوق نہ تھے، وہ مردوں کی پابند و دست نگر تھیں، کہا گیا ہے کہ مردوں کو وہ ملے گا جو وہ کمائیں، عورتوں کو وہ ملے گا جو اُن کی مائیں چھوڑ جائیں،

اس طرح ... اس سے ثابت ہوا کہ عورت کسی مال و متاع کی مستقل وارث ہوسکتی ہے اور اسے اپنی اولاد کے لیے چھوڑ سکتی ہے۔[۱۱۵]

شبلی نے اس آیت کی توجیہہ میں قرآن کی جس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سورۃ النساء کی یہ آیت ہے: للرجال نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن[۱۱۶]۔ اس آیت کو انھوں نے دوسری جگہ نقل کرتے ہوئے اس کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ 'جو مرد کمائیں وہ ان (مردوں) کا ہے اور جو عورتیں کمائیں وہ ان (عورتوں) کا ہے'[۱۱۷] حقوقِ نسواں کے موضوع پر امرت سر میں شبلی کی تقریر کے دوران سامعین میں سے ایک صاحب نے ان کو وراثت اور شہادت کے معاملے میں اسلام میں عورتوں کے خلاف امتیاز برتے جانے کی جانب ایک پرچہ بھیج کر متوجہ کیا اس کے جواب میں شبلی نے یہ کہا کہ اسلام وراثت کے باب میں عورتوں کی کسی قسم کی حق تلفی نہیں کرتا۔ اس مذہب میں عورت اور مرد دونوں صنفوں کے حقوق مساوی ہیں بلکہ شرع کی رو سے عورتوں ہی کو فائدہ ہوتا ہے۔ انھوں نے اس کی توجیہہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ عورت کو "نصف تو شرعی قاعدے سے ملتا ہے اور باقی اس کی زندگی بھر کا نان و نفقہ مرد پر فرض کیا گیا ہے، پھر نصف حصہ علیحدہ رہا اور مہر علیحدہ، جس کی عورت مستحق ہوتی ہے، بمقابلہ اس کے مرد جو بظاہر دگنا حصہ پاتا ہے، وہ اپنے اور اپنے ساتھ ایک یا زیادہ عورتوں کے گزارے کی فکر کرتا ہے، سوچیے کون فائدہ میں رہا"۔[۱۱۸]

اسلام میں عورتوں اور مردوں کی مساوی سماجی حیثیت کے حق میں وہ قرآن کی سورہ بقرہ کی ایک آیت نقل کرتے ہیں۔ ھن لباس لکم و انتم لباس لھن[۱۱۹]۔ یعنی "وہ لباس ہیں تمھارے لیے اور تم لباس ہو ان کے لیے"۔ ان کے نزدیک قرآن کی یہ آیت عورت اور مرد کی مساوی سماجی حیثیت پر دال ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ "یہاں بھی مردوں اور عورتوں کے حقوق مساوی ہیں، کسی کو کسی پر وجہ ترجیح نہیں"[۱۲۰]۔ دونوں کے درمیان رشتے سے متعلق وہ قرآن کی سورہ روم کا

حوالہ دیتے ہیں: وجعل بینکم مودۃ و رحمۃ[۱۲۱] یعنی 'تمھارے درمیان محبت اور رحم کا سلسلہ قائم کیا'۔[۱۲۲] شبلی اس آیت کی اس طرح تشریح کرتے ہیں، "یعنی آپس میں محبت و ہمدردی پیدا کی گئی، انسان کو اپنی اولاد یا کسی عزیز کے ساتھ جو تعلق ہے وہ رحمت کا تعلق ہے، اپنے گہرے دوست کے ساتھ جو تعلق ہے، وہ محبت کا تعلق ہے مگر یہاں دیکھئے کہ دونوں قسم کے تعلقات کا مجموعہ ہے، جب مودت و رحم ہے تو اس کے بعد تمام نتائج پیدا ہو سکتے ہیں، مقدم ان کی موجودگی ہے"۔[۱۲۳] اس کے بعد وہ عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کرنے سے متعلق پیغمبر اسلام کی ہدایتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ وہ ایک حدیث نقل کرتے ہیں۔ خیرکم خیرکم نسائکم یعنی 'تم میں اچھے وہ ہیں جو اپنی عورتوں کے لیے اچھے ہیں'۔ اسلام میں عورتوں کا حد درجہ خیال رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک حدیث پیش کی: رفقا بالقواریر[۱۲۴] اس کے متعلق شبلی کہتے ہیں کہ "حدیث شریف میں عورتوں کو قواریر سے تشبیہہ دی گئی۔ ساربان زنانہ سواری کا اونٹ تیز چلا رہا تھا، رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ 'شیشے ہیں ان کو ٹھیس نہ لگ جائے'"۔[۱۲۵]

شبلی نے دیگر تہذیبوں اور معاشروں میں عورتوں کی پستہ حالی کا اسلام میں ان کو دیے گئے حقوق سے موازنہ کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اسلام واحد مذہب ہے جس میں عورتوں کو ہر اعتبار سے مردوں کے برابر سمجھا گیا ہے۔ انھوں نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام میں ان دونوں کے رشتے کی بنیاد محبت اور ہمدردی پر ہے اور مردوں کو عورتوں کے ساتھ بہتر سلوک کی ہدایت کی گئی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی اسلامی احکامات میں عورتوں اور مردوں کے حقوق اور ان کی سماجی حیثیت کے باب میں مساوات پر زور ہے یا جہاں تاریخ اسلام میں عورتوں کے کارناموں کا ذکر ہوتا ہے وہاں شبلی کا قلم بہت رواں ہوتا ہے اور اس میں کافی زور بھی پایا جاتا ہے لیکن جہاں مذہب میں عورتوں کے تئیں غیر مساوی رویہ اختیار کیا گیا ہے وہاں وہ اس کی مدافعانہ تاویلیں

کرتے نظر آتے ہیں اور ان کے قلم میں وہ زور نہیں ملتا۔

اسلام میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر تسلیم کیے جانے کے معاملے کا فقہی جواز پیش کرتے ہوئے شبلی نے کہا کہ "عورتیں اکثر گھروں میں رہتی ہیں" ان کو باہر کے معاملات کو دیکھنے اور سمجھنے کا وہ موقع نہیں ملتا، جو مردوں کو ملتا ہے، اس لیے ان کی گواہی بمقابلہ مردوں کے یقیناً کم وزن مانی جائے گی"[۱۲۶] عورت کی شہادت کے باب میں اسلامی احکام کی تاریخی تاویل بھی پیش کی جاسکتی تھی لیکن شبلی نے اس کو حق بجانب قرار دیا۔ انھوں نے سورہ النساء کی آیت الرجال قوامون علی النساء سے عورتوں کو جسمانی اعتبار سے مردوں سے کمزور قرار دیا۔ لیکن شبلی کا یہ مقصد نہیں تھا۔ چونکہ اسلام کے یورپین معترضین اس آیت کو پیش کر کے اسلام میں "عورتوں کی پستی" اور مردوں کی برتری ثابت کرتے تھے اس لیے شبلی اس سے صرف نظر نہیں کر سکے اور ان کو اس کا ذکر کرنا پڑا۔ وہ لکھتے ہیں کہ "یہ بدیہی بات ہے کہ عورتوں کی جسمانی قوت مردوں کی جسمانی قوت سے کم ہے، یہ بات سب کو نظر آرہی ہے، اگر یورپ اس کا انکار کرتا ہے تو اندھا ہے"۔ کچھ لوگوں کا یہ کہنا تھا کہ جسمانی قوت کے اعتبار سے عورت اور مرد دونوں برابر تھے، مگر پردے کی وجہ سے عورتوں میں ضعف آ گیا۔ شبلی نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ "انسان کو چھوڑ کر اور جانوروں ... میں بھی یہی فرق موجود ہے ... حیوانات میں ہر جگہ نر مادہ سے طاقت ور ہے"[۱۲۷] اس لیے عورتوں اور مردوں میں یہ تفاوت فطری ہے اور قرآن کی یہ آیت اسی طرف اشارہ کرتی ہے۔ شبلی کا خیال ہے کہ اسلام کے قریب کے زمانے کی عورتوں کو "ہر قسم کے حقوق عطا ہوئے۔ وہ معاشرت و تمدن میں [مردوں کی] برابر کی شریک رہیں اور زندگی کے ہر شعبے میں انھوں نے کمال حاصل کیا"[۱۲۸] لیکن جب "خلفائے امویہ نے دمشق و شام کو اپنا صدر مقام بنا لیا" تو وہاں "ایرانی تمدن کا اسلام پر گہرا اثر پڑا اور اس سے مسلمان بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ تاہم عورتوں اور مردوں کے درمیان تقریباً تین سو سال تک مساوات قائم رہی"[۱۲۹] اس طرح وہ اسلام میں عورتوں

کے حقوق کی پامالی کا ذمّے دار بالواسطہ طور پر عہدِ عبّاسیہ کے خلفا، کو ٹھہراتے ہیں۔ شبلی اسلام کے ابتدائی زمانے کے عربی تمدّن کو مسلم تمدّن گردانتے ہیں جہاں عورت اور مرد کے مساوی حقوق تھے۔ شبلی کے اسلام اور تاریخِ اسلام کو اس تناظر میں دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورتوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کیے جانے اور ان کو 'وسیع حقوق' دیے جانے کے پُرزور حامی ہیں۔[۱۳]

اسلام میں حقوقِ نسواں کے متعلق شبلی کے اظہارِ خیال کی نوعیت رَدِّعمل کی سی ہے اور دیسی تہذیب اور مذہب پر برطانوی سامراجی حملے کے مقابلے میں تہذیبی مدافعت کی ہے۔ وہ حقوقِ نسواں کے موضوع پر اپنی تقریر کی ابتدا اس طرح کرتے ہیں :

> ... اس تیرہ سو سال ہجری کے زمانے میں مسلمانوں کو بڑے بڑے خطرناک واقعات و حوادث پیش آئے ... مگر آج کل جو ٹکر لگی ہے وہ ان تمام مشکلات سے بڑھ کر ہے ... آج کل ایک ایسی قوم کی شائستگی' تمدّن و تہذیب سے ہمارا مقابلہ آپڑا ہے' جو دنیا میں سب سے زیادہ مہذّب اور ترقی یافتہ ہے' اور ممکن نہیں کہ کوئی قوم اس کے مقابلے میں اس وقت ترقی کرے' جب تک کہ وہ ان امور میں اس سے بالاتر نہ ہو۔ ڈاکوؤں کی طرح کسی ملک کو فتح کرلینا لوگوں کا مال چھین لینا ممکن ہے مگر اس کا اثر مستقل نہیں ہوتا' اور قبضہ دیرپا نہیں رہتا' مستقل اسی وقت ہوتا ہے جب کہ فاتح قوم کی ہر بات مفتوح قوم سے بڑھی ہوئی ہو اور وہ تہذیب اور تمدّن سے مفتوح قوم کو دبا سکے۔ اس کلیہ کا ہم پر یہ اثر ہوا ہے کہ یورپ کی تہذیب اور شائستگی کے مقابلے میں ہم دبے جاتے ہیں' اور سر نہیں اُٹھاتے' لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ خدانخواستہ ہمارا مذہب یا ہماری قومی تہذیب یورپ کی مذہبی یا قومی تہذیب سے کمزور ہے۔ بات یہ ہے کہ ہم نے اپنے مذہب و تہذیب قومی کو چھوڑ دیا ہے' ہم اپنے مذہب اور اپنی تاریخ

سے ناواقف ہیں۔ پس اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یورپ کی تہذیب وشائستگی ہم پر غالب آتی جاتی ہے[۱۳۱]

ان امور کے پیش نظر انھوں نے مغربی تہذیب کی برتری کا دم بھرنے والوں کے سامنے مذاہب کے تقابلی مطالعے کا طریقۂ کار اختیار کرکے اور اسلامی احکامات اور اسلامی تاریخ کو صحیح تناظر میں پیش کرکے یہ ثابت کردیا کہ دیگر مذاہب کے مقابلے میں اسلام ہی وہ واحد مذہب ہے جو عورت اور مرد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کرتا اور دونوں صنفوں کو مساوی حقوق دیتا ہے اس لیے انھوں نے صحیح تاریخی تناظر میں اسلام کا مطالعہ کرنے پر زور دیا کیوں کہ اس سے یہ اندازہ ہوگا کہ اسلامی تاریخ اور تہذیب میں 'بڑے بڑے خزانے' موجود ہیں۔ انھوں نے کہا کہ صحیح معلومات کے بغیر ان خزانوں کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔[۱۳۲]

شبلی نے اسلام میں پردے کے مسئلے کو بھی تاریخی تناظر میں پیش کیا اور یورپین معترضین اور سید امیر علی جیسے جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے اس خیال کو باطل قرار دیا کہ عرب معاشرے میں پردے کو اسلام نے رائج کیا اور وہ بھی عہدِ عباسیہ کے آخری برسوں یعنی "ساتویں صدی ہجری کے وسط میں جب خلفا ضعیف ہوئے اور تاتاریوں نے اسلامی حکومت کو درہم برہم کیا۔"

سید امیر علی کا یہ بھی خیال تھا کہ "جس قسم کا پردہ آج کل مسلمانانِ ہند میں رائج ہے خلفائے کے زمانے میں اس کا کہیں نام ونشان نہ تھا بلکہ برعکس اس کے اعلیٰ طبقے کی عورتیں بلا برقع کے مردوں کے سامنے آتی تھیں۔"[۱۳۳] شبلی نے اس خیال کو غلط ثابت کرنے کی خاطر ایک طویل مضمون لکھا جس میں انھوں نے کہا کہ عرب تہذیب ومعاشرت میں پردے کا رواج ظہورِ اسلام کے قبل بھی موجود تھا لیکن پردے کے معاملے میں اسلام کا یہ رول ہے کہ اس نے اس کو "باقاعدہ اور لازمی کردیا۔"[۱۳۴] انھوں نے وافر ثبوت پیش کرکے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "ان تمام واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورتوں کا پردہ کرنا اور منہ چھپانا 'مسلمانوں کی عام معاشرت تھی' (اگر) اس

کے خلاف کوئی واقعہ ہے تو وہ خاص کسی قوم یا کسی خاص زمانے سے تعلق رکھتا ہے اور کتابوں میں بطور ایک مستثنیٰ واقعہ کے ذکر کیا جاتا ہے"[۱۳۵] شبلی اپنے اس مضمون کو پردے کے 'مسئلہ کا قطعی فیصلہ' خیال کرتے تھے[۱۳۶]۔ انھوں نے پردے کے معاملے میں اپنے اس خیال کا اعادہ کیا کہ ہر دور میں مسلمان عورتیں پردہ کرتی تھیں اور جن کا خیال اس سے الگ ہے وہ اسلام پر الزام عائد کرتے ہیں[۱۳۷]

شبلی عورتوں کے پردے کو اسلامی تہذیب و تمدن کا تقاضا اور عورتوں کی فطرت خیال کرتے تھے۔ وہ ان کو پردے سے باہر لانے کی کوشش کو برخلاف فطرت جانتے تھے۔ انھوں نے کہا کہ پردے کے مخالفین اگر 'عورتوں کی فطرت و خلقت' پر غور کریں تو وہ اس بات پر اصرار نہ کریں۔ وہ خلوصِ دل سے یہ محسوس کرتے تھے کہ پردہ ترک کر کے مسلم معاشرے کی فلاح و بہبود نہیں ہو سکتی۔ اس لیے وہ اس کی سخت مخالفت کرتے تھے اور اس کو خلاف مصلحت سمجھتے تھے۔ البتہ وہ عورتوں کو ہر وقت گھر میں مقیّد رکھنے کے حامی نہیں تھے۔ ان کے نزدیک انسان کو مستقل پردے میں رکھنے سے اس کا ذہنی زوال ہونے لگتا ہے[۱۳۸]۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ترکوں کی پیروی کرنی چاہیے کیوں کہ انھوں نے عورتوں کے پردے کے معاملے میں یورپین اور ایشیائی انتہاپسندی کے بیش نظر ایک معتدل راہ اختیار کی تھی[۱۳۹]۔ شبلی اس معاملے میں دونوں قوموں کے رویّوں کو 'قابلِ اعتراض' سمجھتے تھے اور ترکوں کی ستائش کرتے تھے۔ ترک عورتوں میں جس قسم کا پردہ رائج تھا اس کو شبلی نے اپنے سفرنامے میں بیان کیا ہے:

> لباس بالکل یورپین ہے لیکن جب باہر نکلتی ہیں تو نہایت ڈھیلا ڈھالا ریشمی گون پہن لیتی ہیں جو گردن سے لیکر پاؤں تک ہوتا ہے اور اوپر سے نیچے تک بٹن لگے ہوتے ہیں۔ اس سے بجز چہرے کے اور تمام جسم اس طرح ڈھک جاتا ہے کہ بدن کی ہیئت تک نہیں معلوم ہوتی۔ سر پر تصابہ ہوتا ہے اور چہرہ ایک رومال سے چھپاتی ہیں جو ناک کی جڑ سے ٹھوڑی

تک ہوتا ہے۔ دونوں آنکھیں اور ناک کی جڑ اور کسی قدر آنکھوں کے نیچے کی سطح کھلی رہتی ہے۔ یہ رومال باریک ململ کے ہوتے ہیں۔ کوئی شخص پاس سے آنکھ جاکر دیکھے تو چہرے کا رنگ معلوم ہو سکتا ہے[۱۴۰]

وہاں ہر طبقے کی عورتیں بازار جاتی تھیں اور تفنن طبع کی خاطر تفریح گاہ کی سیر کرتی تھیں۔ وہ سماجی اجتماع اور علمی مجالس میں بھی شرکت کرتی تھیں۔ اس کے باوجود وہ اپنی حدود کا پاس کرتی تھیں اور اس قسم کے سماجی اجتماع میں وہ خود کو 'مردوں سے الگ' رکھتی تھیں اور وہ کسی غیر محرم سے مخصوص صورتوں ہی میں گفتگو کر سکتی تھیں[۱۴۱]

شبلی نے اپنی اس فہم کے پیش نظر کہ عورتوں کا پردہ اسلامی تہذیب و تمدن کا تقاضا ہے مسلم معاشرے میں بھی پردے کی حمایت کی اور پردہ شکنی کو مضرت رساں خیال کیا لیکن اس کے ساتھ ہی یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ انھوں نے مسلمانوں میں رائج پردے کی حمایت نہیں کی بلکہ اس معاملے میں ایک معتدل راہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا تاکہ مسلم عورتوں کی نقل و حرکت میں رکاوٹ نہ پیدا ہو سکے۔ مردوں کی طرح ان کی بھی ذہنی نشوونما ہو سکے اور وہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں یکساں طور پر شریک ہو سکیں۔

شبلی کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ مسلم گھرانوں میں عورتوں کے حقوق سلب کر لیے گئے ہیں اور وہاں ان کی 'لونڈیوں' جیسی حیثیت ہے[۱۴۲] ان کا خیال ہے کہ پوری دنیا میں عورتوں پر ظلم کیا گیا ہے اور ان کی حق تلفی کی گئی ہے جس کا سبب شبلی کے نزدیک ان کا مردوں کا محتاج ہونا اور ان کی نازک اندامی ہے۔ انھوں نے یہ محسوس کیا کہ اکثر عورتیں ناخواندہ اور توہم پرست ہیں۔ معاشرے میں مسلم عورتوں کی پست حیثیت سے متاثر ہو کر انھوں نے ان کی حالت میں اصلاح کرنی چاہی اور مسلمانوں کو ان کو وسیع حقوق دینے اور ان کے ساتھ مساویانہ سلوک کرنے کا مشورہ دیا۔ انھوں نے تعلیم نسواں کے مخالفین کے سامنے عورتوں کی تعلیم کا یہ جواز پیش کیا کہ وہ ان کے لیے نہ سہی مردوں کی خاطر ہی ان کی تعلیم و تربیت کریں۔ شبلی کا خیال تھا

کہ بچوں کی تعلیم و تربیت پیدائش کے وقت ہی سے شروع ہو جانی چاہیے۔" لیکن اس کے لیے ماؤں کا تعلیم یافتہ اور تربیت یافتہ ہونا ضروری ہے۔ انھوں نے کہا کہ ناخواندہ اور توہم پرست ماؤں کے بطن سے جو بچے پیدا ہوں گے وہ اپنی ماؤں کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوں گے[۱۴۴] ان کا خیال تھا کہ ان عورتوں کی ناخواندگی اور بدذوقی دور کی جائے۔ اس غرض سے انھوں نے مسلم عورتوں کے لیے بہتر تعلیم و تربیت کی حمایت کی[۱۴۵]۔ لیکن شبلی نے اس قسم کی دلیلیں تعلیم نسواں کے مخالفین کو عورتوں کی تعلیم و تربیت پر آمادہ کرنے کے لیے ان کے سامنے پیش کیں۔ اسے ان کا اصل خیال نہیں سمجھنا چاہیے۔ وہ ایک ریڈیکل مولوی تھے۔ اگر وہ مولویانہ منصب پر فائز نہ ہوتے یا وہ مولویانہ رول اختیار نہ کرتے تو وہ ایک عظیم ریڈیکل مسلم مصلح ہوتے۔ لیکن ان کا منصب اور رول ان کو قید و بند پر مجبور کرتا تھا اور احتیاط کا تقاضا کرتا تھا۔ تاہم وہ عورتوں اور مردوں کی تعلیم کے لیے علیحدہ نصاب کے خیال کو جنسی امتیاز پر مبنی تصور کرتے تھے۔ انھوں نے اس خیال کے حامیوں سے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور دونوں صنفوں کے لیے ایک نصاب تعلیم کی حمایت کی۔ وہ اس خیال کو بھی عورتوں کے خلاف سمجھتے تھے کہ ان کی تعلیم کی حد مقرر کر دی جائے اور ان کو کسی ایک خاص جماعت تک ہی تعلیم دی جائے۔ انھوں نے عورتوں کے لیے بھی اسی جماعت تک کی تعلیم کی حمایت کی جہاں تک مردوں کو تعلیم دی جاتی تھی[۱۴۶]۔ وہ لکھتے ہیں:

> میں سرے [سے] اس کا مخالف ہوں کہ عورتوں کے لئے الگ نصاب ہو۔ یہ ایک اصولی غلطی ہے جس میں یورپ بھی مبتلا ہو رہا ہے۔ کوشش ہونی چاہیئے کہ ان دونوں صنفوں میں جو فاصلہ پیدا ہو گیا ہے ▪ کم ہوتا جائے نہ کہ بڑھتا جائے اور بات چیت رفتار گفتار نشست برخاست مذاق زبان سب الگ ہو جائیں۔ یوں ہی تفرقہ بڑھتا رہا تو دونوں دو مختلف نوع ہو جائیں گے[۱۴۷]

شبلی کی خواہش تھی کہ مسلم عورتوں کو ان مضامین کے علاوہ جو مرد بھی

اختیار کرتے ہیں فن موسیقی[148] اور پرورش اولاد[149] کی تعلیم بھی دینی چاہیے۔

ان کا خیال تھا کہ عورتیں جب تک معاشی طور پر آزاد نہیں ہوتیں اور معاشرے میں رول اختیار نہیں کرتیں جسے مردوں کے لیے ہی مخصوص سمجھا جاتا ہے وہ مظلوم رہیں گی اور ان کی حق تلفی ہوتی رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نسوانی حسن و جمال کے روایتی تصور سے بغاوت کرتے نظر آتے ہیں۔ عورتوں کا "دھان پان، چھوئی موئی اور روئی کا گالا" ہونا زنانہ حسن و جمال کا دقیانوسی تصور سمجھتے ہیں۔ مردوں جیسی تنومند، دلیر، دیو پیکر اور شجاع عورتوں کو نازک اندام عورتوں پر حسن و جمال کے لحاظ سے ترجیح دیتے ہیں[150]۔ اس لیے وہ عورتوں کے لیے بھی مردوں جیسی ورزش کو نہ صرف فائدہ مند جانتے ہیں بلکہ ان کے حسن و جمال کو دوچند کرنے والی چیز خیال کرتے ہیں[151]۔ شبلی مردانہ وجاہت اور مردانہ صفات کی حامل عورتوں کی نہایت تعریف کرتے تھے۔ ایک انتہائی اہم نکتہ جو عورتوں کے باب میں شبلی کے افکار کے مطالعے سے ابھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ دونوں صنفوں کے درمیان موجود سماجی، تعلیمی، جسمانی اور جمالیاتی تفاوت کو ختم کرنا چاہتے تھے۔

شبلی مسلم عورتوں کو گھر کی چار دیواری کے اندر مقید کرنا نہیں چاہتے تھے۔ انھوں نے عورتوں کے لیے گھریلو تعلیم یا شوہر کی خوشنودی حاصل کرنے کی باتیں بھی نہیں کیں۔ البتہ انھوں نے ان کو بچوں کی پرورش کا رول ضرور سپرد کیا۔ شبلی چاہتے تھے کہ مسلم عورتیں مردوں کے برابر تمام علوم و فنون کی تعلیم حاصل کریں۔ وہ ان کو مردوں کے برابر گردانتے تھے اور مردوں کے مساوی حقوق کی مستحق سمجھتے تھے۔ وہ ان کو معاشی اعتبار سے آزاد اور تمام شعبہ ہائے زندگی میں مردوں کے ساتھ دیکھنے کی تمنا کرتے تھے۔ وہ نہیں چاہتے تھے کہ عورتیں مردوں کی محتاج رہیں۔ اس غرض سے وہ ان کے حسن و جمال کے روایتی پیمانے کو بھی دقیانوسی خیال کرتے تھے اور ان کی نازکی اور نازک اندامی کو ان کی مظلومی کا باعث جانتے تھے۔ انھوں نے زنانہ حسن و جمال کا ایک انقلابی تصور پیش کیا اور

کہا کہ دلیری اور شجاعت سے یہ دو بالا ہو جاتا ہے۔ یہ ان کا اپنا اصلی تصوّر نہیں ہو سکتا ہے لیکن وہ اس تصوّر کے حامی ضرور ہیں۔ یہ اہم نکتہ ہے۔ عورتوں کے حسن و جمال کے بارے میں ایسے تصوّر کا اظہار انھوں نے اس لیے کیا کہ عورتیں بھی مردوں جیسے رول اختیار کر سکیں۔ وہ عورتیں کو بھی مردوں جیسے رول میں دیکھنے کے متمنی تھے۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کی تشکیل نو میں مسلم عورتوں کی مساوی شرکت ضروری ہے۔ تبھی مسلم معاشرہ تہذیب و ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکتا تھا۔

باب ۴

فکر اسلامی کی تشکیل نو

سر سیّد

سرسید کی اصلاحی فکر کا اصل محور مذہب نہیں تھا بلکہ مذہبی بحث ان کی مجبوری تھی[1]۔ کیوں کر مذہب اس عہد کی زندگی پر حاوی تھا اس لیے مذہبی مسائل میں ان کی دلچسپی لازمی تھی جس کی جھلک ان کی ۱۸۵۷ء کی بغاوت سے قبل کی نگارشات میں بھی ملتی ہے[2]۔ وہ جانتے تھے کہ کسی قوم کی تہذیب اور ترقی کا رشتہ اس کے مذہب سے بھی ہوتا ہے[3]۔ اپنے عہد کے حالات کے پیش نظر ان کا خیال تھا کہ جس قدر کسی قوم میں مذہب کی غلط تعبیرات ہوں گی اسی قدر اس کی تہذیب شکستہ اور ترقی مسدود ہوگی[4]۔ مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کے جذبے نے ہی سرسید کو مذہبی اصلاح کی جانب متوجہ کیا۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ سرسید مذہبی اصلاحات کے ذریعے بھی مسلم تہذیب اور معاشرے کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ کیوں کر ان کا خیال تھا کہ اسلام کی حالت کا اندازہ مسلمانوں کے حالات سے ہی لگایا جاسکتا ہے۔

مذہب، عقل، فطرت اور سائنس

ایک فکری عمل سے گزرنے کے بعد سرسید نے اس مروّجہ خیال کی تردید کی کہ مذہبی عقیدہ اور عقل دو علاحدہ چیزیں ہیں جن کے درمیان کوئی رشتہ نہیں۔ انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ 'علم یا یقین یا ایمان کا مدار صرف عقل ہی پر رہتا ہے'۔[۳۵] سرسید کا خیال ہے کہ انسان کو جانور سے جو شے ممتاز کرتی ہے وہ عقل ہی ہے۔ عقل کے ذریعے انسان دنیاوی مشکلات اور مسائل پر قابو پاتا ہے اور یہ کام وہ عقل کے ذریعے علم حاصل کرنے کے بعد کرتا ہے یعنی حقیقت تک رسائی علم کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ 'یقین بغیر علم کے اور علم بغیر یقین کے سچّا اور پورا نہیں ہے'، چونکہ ایمان کے لیے یقین لازمی ہے اس لیے اس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایمان یقین کے بغیر اور یقین علم کے بغیر ممکن نہیں۔ یقین کی حیثیت مذہب اسلام میں مرکزی ہے اور یقین کا مدار علم پر ہوتا ہے اور عقل ہی علم حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔[۳۶] اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عقل اور عقیدے میں کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ عقیدے کی تطبیق عقل ہی سے کی جانی چاہیے یعنی عقل ہی کو تمام چیزوں پر فوقیت حاصل ہے۔

'کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ عقل سے بڑا کوئی اور رہنما ہو جو عقل کو بھی شکست دے دے؟' سرسید نے یہ سوال اٹھایا اور پھر خود ہی اس کا جواب دیا کہ 'ایسے رہنما کے موجود ہونے کے احتمال سے ہمارا کام نہیں چلتا۔ اس کے موجود ہونے کا ہم کو علم اور یقین چاہیے، جب یہ نہیں ہے تو عقل کے سوا اور کوئی رہنما بھی نہیں ہے'۔[۳۷]

سرسید نے نیچرل فلسفے کا کوئی مربوط نظام نہیں پیش کیا۔ ان کے معترضین ان کو بدنام کرنے کے لیے انھیں دہریے اور نیچری کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ ان پر کام کرنے والے اسکالر بھی اس سلسلے میں مغالطے کا شکار ہوئے ہیں۔[۳۸]

سرسید اپنے ایک مضمون میں طبیعیوں، نیچریوں اور فطرتیوں کو 'ہم معنی' قرار دیتے ہیں: 'یہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں۔ پہلے لفظ کو حکما، فلاسفر عربی داں نے استعمال

کیا ہے، دوسرے لفظ کو علمار انگریزی داں تے اور تیسرے لفظ کو قرآن مجید میں خدائے عزوجل جلالہٗ نے ہے[9]

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک طبیعیوں، نیچریوں اور فطریتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ سرسید نیچرل سائنس دانوں / ماہرین طبیعیات کو تین خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اول وہ جو مادہ پرست ہیں اور مادے ہی کو کائنات کی اصل قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ خدا کے وجود میں یقین نہیں رکھتے ہیں۔ سرسید ان کو خدا کے وجود کا منکر اور دہریہ کہتے ہیں۔ وہ دوسرے خانے میں ان سائنس دانوں کو رکھتے ہیں جن کا یقین ہے کہ حقیقت تک تجربے اور دریافت کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق خدا کا وجود ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ ایسے سائنس دانوں کو سرسید 'لا ادریہ' یعنی متشکک کہتے ہیں۔ تیسرے گروہ کے نیچرل سائنس دانوں کو وہ 'ٹھیٹ مسلمان یا ٹھیٹ اسلام کے پیرو' میں شمار کرتے ہیں۔ ان سائنس دانوں کا خیال ہے کہ نیچرل سائنس ایک ایسے صانع کا قائل ہے جو فطرت اور قانون فطرت کا خالق ہے۔[10] اس لیے مذہب اسلام کی تطبیق بھی سائنسی اصولوں کی روشنی میں کی جانی چاہیے۔ مذہب پر نیچر، لا آف نیچر یا قانون فطرت کے اطلاق سے سرسید کا یہی مطلب تھا۔ اس لیے انھوں نے اعلان کیا کہ فطرت (ورک آف گاڈ) اور مذہب اسلام (ورڈ آف گاڈ) میں کوئی تناقض نہیں ہے بلکہ فطرت مذہب اسلام کا دوسرا نام ہے۔[11]

سرسید کے نزدیک نیچرل ازم کا مطلب نیچری فلسفہ نہیں بلکہ اس سے ان کی مراد ہے نیچرل سائنس کا استدلال یا اصول۔ سرسید کے یہاں عقل اور نیچر کا رشتہ بہت ہی گہرا اور قریبی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ 'عقلا' اور نیچری (سائنسداں) دونوں خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں اور مذہب اسلام سچا اور منجانب اللہ ہے۔ اس لیے اسلام کے اصول کو بھی عقل اور سائنس سچا ثابت کریں گے اور مذہب اسلام کے وہ اصول جو عقل یا فطرت کے مطابق نہیں ہوں گے وہ رد کر دیے جائیں گے۔ یعنی مذہب اسلام کے عقیدوں کی اصل کو علم (سائنس

کے اصول) کے ذریعے ہی معلوم کیا جا سکتا ہے اور علم کے حصول کا ذریعہ صرف عقل ہے۔

سرسید اس بات پر زور دیتے تھے کہ کسی شے کی حقیقت تک رسائی کے لیے 'دلیل اور برہان' کو ذریعہ بنایا جا سکتا تھا لیکن لازمی ہے کہ اس کی بنیاد 'اولیات' پر ہو۔ ان کے نزدیک جدید علوم کے اصول و نظریات اور نیچرل سائنس کی تحقیقات کو اولیات کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ سرسید کا خیال تھا کہ علمائے قدیم' سائنسی اصول و نظریات اور تحقیقات سے نابلد تھے۔ اس لیے انھوں نے ان علما کی واقفیت کی غرض سے اور ایسے لوگوں کی دلچسپی کے لیے بھی جو مذہب اور جدید علوم میں مطابقت تلاش کرنے کے خواہاں تھے۔ جدید علوم کے اصول و نظریات کی تفصیل پیش کی اور آخر میں کہا کہ:

> اس تحریر سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ ہمارے علما مقدسین جو ان علوم کے مسائل کی نسبت توجہ نہیں کرتے اور ان کو لغو و مہمل کہہ کر ٹال دیتے ہیں اور بلا تحقیق اس بات کے کہ دراصل قرآن مجید میں کیا ہے اپنی سمجھی ہوئی بات کو قرآن مجید کا مطلب قرار دے کر کہہ دیتے ہیں کہ یہ سب غلط ہے اور قرآن مجید میں جو ہے، یعنی جو ہم نے یا اگلے لوگوں نے، جبکہ نیچرل سائنس کا علم نہ تھا، سمجھا ہے وہ ٹھیک ہے گو کہ عقل اس کو قبول نہ کرتی ہو۔ ہم زمین کو چوکھونٹی اور چورس ہی کہے جاویں گے' گو کہ ہزار دلیل سے اس کا گول ہونا ثابت ہوا ہو۔ اس قسم کی بات کہنے سے ان لوگوں کو جو علوم جدیدہ کی تحصیل کرتے ہیں تشفی نہیں ہوتی' بلکہ گمراہ ہوتے ہیں۔[۱۱]

سرسید نے دینی مسائل اور دنیوی علوم کے درمیان امتزاج پیدا کرنے کا کام اپنے ذمے لیا۔ ان کی اس ذمے داری نے ان کو یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ قرآن کی تفسیر سائنس کی جدید تحقیقات کی روشنی میں کرنے ہی سے قرآن اور اسلام کی صحیح روح

کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ان کا یقین تھا کہ قرآن بالکل سچا ہے اور منجانب اللہ ہے، اس میں کوئی بات بھی قانونِ فطرت کے خلاف نہیں ہے۔ اس لیے دنیاوی علوم اس کو باطل نہیں ٹھہرا سکتے بلکہ ان سے اس کی تطبیق دینے سے اس کی حقیقت ثابت ہو گی۔[۳۱]

ملائکہ، معجزات، نبوت اور دیگر عقائد

سرسید کا خیال تھا کہ اسلام میں بہت سے ایسے خیالات اور عناصر در آئے ہیں جن کا اصل اسلام سے کوئی تعلق نہیں لیکن مسلمانوں کا ان پر پورا عقیدہ ہے اور جس کی وجہ سے اسلام تہذیب و ترقی کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک ہندوستانی اسلام میں بہت سے 'غیر اسلامی' خیالات اور عناصر میں سے کچھ تو عیسائیوں اور یہودیوں کے اثرات سے در آئے تھے اور کچھ ہندوستان کی قدیم تہذیبی روایات اور ہندو مذہب سے اسلام میں داخل ہو گئے تھے۔ اسلام میں اس طرح کے عناصر راہ پانے کے اصل اسباب ان کے خیال میں یہ تھے:

(۱) قرآن کی اصل روح کی غلط تعبیر۔
(۲) احادیث غیر معتمد پر اعتقاد۔ اور
(۳) جدید علوم و فنون کا حاصل نہ کرنا اور انھیں اسلام کے خلاف سمجھنا۔

سرسید کی کوشش یہ تھی کہ ایسی باتوں کو اسلام کے دائرے سے خارج کیا جائے۔ انھوں نے قرآن سے یہ ثابت کیا کہ معجزے اور کرامات بنیادی طور من گھڑت قصے ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ انھوں نے اسلام کو جدید سائنس اور دیگر علوم کی تحقیقات کی روشنی میں سچا مذہب ثابت کرنے کی کوشش کی۔

سرسید نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے 'اجتہاد کو ختم اور مجتہد کو معدوم' خیال کر لیا ہے اور شیعہ فرقے کی اس بات کے لیے تعریف کی کہ وہ سُنّیوں کے برعکس ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا ضروری خیال کرتے ہیں۔

انھوں نے کہا کہ بدلتے وقت کے ساتھ نئے نئے مسائل اور نئی نئی ضرورتیں پیش آتی ہیں اس لیے ان میں اور مذہب کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہر زمانے میں مجتہد کی ضرورت ہوگی[۱۴] جو مذہب کی توجیہہ نئے علوم و فنون کی روشنی میں کرسکے۔ سرسید کا خیال تھا کہ 'جس طرح دنیوی خیالات' عادات اور رسم و رواج' حالت تمدن اور معاشرت پر' زمانے کا اثر ہوتا ہے' اسی طرح مذہب اور اعتقاد پر بھی' زمانہ اثر انداز ہوتا ہے۔ 'حال کا زمانہ... شک کا زمانہ ہے'۔ اسی لیے سرسید نے کہا کہ کسی بھی بات کو آج کا انسان اس وقت تک سچ نہیں مانتا' جب تک اس کے سچ ہونے کا یقین نہ آوے... اور یہی سبب ہے کہ انسانوں کے مذہب پر یا یوں کہو کہ ان اعتقادات پر زمانے نے سب سے بڑا اثر ڈالا ہے[۱۵]۔ سرسید کے خیال میں مذہب اسلام میں ایسا کوئی عنصر نہیں ہے جو کہ ترقی کے مانع ہو یا زمانے کے دوش بدوش چلنے سے روکتا ہو۔ انھوں یہ بھی کہا کہ اسلام میں بعض ترقی مخالف عناصر جو نظر آتے ہیں وہ صحیح اسلام نہیں ہے بلکہ بعد کے زمانے کا اختراع ہے۔ اس لیے وہ مذہب اسلام کی تحقیق کی طرف مائل ہوئے اور انھوں نے قرآن کی اصل روح کی ترجمانی اور احادیث کی اصل کی چھان بین کا بیڑا اٹھایا۔ بقول سرسید اگر وہ اسلام کی سچائی کی جستجو کی طرف متوجہ نہ ہوتے تو یقینی طور پر وہ مذہب اسلام کو چھوڑ دیتے[۱۶]۔ انھوں نے اسلام اس لیے قبول نہیں کیا تھا کہ ان کے آباو اجداد کا مذہب بھی تھا بلکہ ان کا کہنا ہے کہ انھوں نے تمام معلومہ مذاہب سے اسلام کا موازنہ اور مقابلہ کیا اور ان کی تحقیقات نے ان کو اسلام کے سچ ہونے کا یقین دلایا[۱۷]۔ انھوں نے اپنے عقائد کی روشنی میں پندرہ نکات پر زور دیا[۱۸]:

۱۔ اللہ ازلی و ابدی ہے اور تمام کائنات کا خالق ہے۔

۲۔ قرآن اور حدیث اصل اور سچے ہیں۔

۳۔ قرآن بے شک کلام اللہ ہے۔

۴۔ اگر قرآن کی کوئی آیت خلاف واقعہ یا خلاف حقیقت محسوس ہو تو اس کے

معنی یہ ہیں کہ اس کا مطلب سمجھنے میں غلطی کی گئی ہے یا جسے واقعہ یا حقیقت سمجھا گیا ہے اس میں غلطی ہوئی ہے۔ اس اصول کے خلاف کسی بھی مفسر یا محدث کا قول قابلِ قبول نہیں ہے۔

۵۔ قرآن سچ ہے، اس میں کچھ بھی غلط اور غیر تاریخی نہیں ہے۔

۶۔ پیغمبر اسلام کے قول و فعل کے علاوہ کسی اور کا قول و فعل، جو حدیث سے ثابت نہ ہو جائز نہیں۔

۷۔ سنّت کا اطلاق دینی معاملے میں کرنا لازمی ہے لیکن دنیاوی معاملے میں نہیں۔

۸۔ مذہب میں ایسے احکام (احکام منصوصہ) جو قرآن و حدیث کی تحقیق کے بعد ثابت کیے گئے ہیں قابلِ قبول ہیں باقی سب اجتہادی اور قیاسی ہیں۔

۹۔ اسلام اور اس کے احکام کو عقل انسانی سے بعید نہیں ہونا چاہیے۔

۱۰۔ پیغمبر اسلام افعال ماموره اور افعال ممنوعہ کی اچھائی اور برائی کے بتانے والے ہیں۔

۱۱۔ اسلام کے تمام احکام فطرت کے عین مطابق ہیں۔

۱۲۔ انسان میں ایسے قوا ہیں جو فعلِ بد کے ارتکاب کے محرک ہوتے ہیں اور ایسے قوا بھی ہیں جو اس کو اس فعل سے روکتے ہیں۔ حالانکہ خدا جانتا ہے کہ انسان کن قوا کو کب، کس طرح کام میں لائے گا، لیکن ایسا نہیں ہے کہ انسان ان قوا کے استعمال میں مجبور ہے بلکہ وہ ان کو استعمال کرنے کا مختار ہے۔

۱۳۔ مذہب اسلام اس مجموعۂ احکام کا نام ہے جو بے شک اللہ کی جانب سے ہے۔

۱۴۔ احکامِ دینِ اسلام کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل، اصلی احکام دین جو عین فطرت کے مطابق ہیں۔ دوم، جن سے اصلی احکامِ دین کی حفاظت مقصود ہے۔ لیکن اطاعت اور عمل کے سلسلے میں ان میں امتیاز نہیں برتا جا سکتا۔ اور

۱۵۔ پیغمبر اسلام کے قول و فعل سچے تھے۔ لیکن کسی بھی دنیاوی مصلحت کے

پیش نظر کسی چیز کا ان سے منسوب کر دینا بے ادبی ہے، جس میں کفر کا خوف ہے۔

اس طرح انھوں نے یہ اصول قائم کر کے روایتی اسلام کو عقل اور فطرت سے قریب لانے کی کوشش کی۔ سرسید نے انھی عقلی اور فطری اصولوں کا احادیثِ نبوی پر بھی اطلاق کیا۔ انھوں نے حدیث کی صحت جانچنے کے لیے عقل کو رہبر بنانے پر زور دیا نہ کہ راوی کو۔ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

> صحابہ و تابعین کے زمانے سے حدیث کی روایت بالمعنی کرنے کا دستور تھا اور جو حدیثیں صحاح ستہ اور دیگر کتب حدیث میں لکھی ہیں سوائے شاذونادر چھوٹی حدیثوں کے وہ سب بالمعنی روایت کی گئی ہیں... راویوں نے جو مطلب سمجھا اس کو ان لفظوں میں جن میں وہ بیان کر سکتے تھے بیان کیا... [اس لیے] معلوم نہیں ہوتا کہ اس درمیان میں اصلی الفاظ سے کس قدر لفظ ادل بدل اور الٹ پلٹ ہو گئے، اور کچھ عجب نہیں کہ کسی نے حدیث کے اصلی مطلب کو سمجھنے میں بھی غلطی کی ہو اور اصلی حدیث کا مطلب بھی بدل گیا ہو اور اس کے یعنی غلط مطلب سمجھنے کی مثال میں متعدد حدیثیں بھی موجود ہیں۔[19]

چونکہ احادیث کو ان کے صحیح سیاق و سباق میں من و عن بیان کرنا محال تھا اور ان کے مفہوم کو بغیر سمجھے ہوئے بیان کرنے یا ان کو غلط طریقے سے روایت کرنے سے اسلام کی اصل صورت کے مسخ ہونے کا احتمال تھا، اسی لیے خلفائے اسلام نے اس بات کی کوشش کی کہ احادیث نقل کرنے کا سلسلہ بند کر دیا جائے۔ کیوں کہ وہ اس سے پیدا ہونے والے خطرے سے واقف تھے۔ سرسید تذکرۃ الحفاظ، جلد اول، صفحات تین اور سات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ایک بار حضرت ابوبکر صدیق نے لوگوں کو جمع کیا اور ان سے کہا کہ تم پیغمبر اسلام کی کافی حدیثیں بیان کرتے ہو جن میں اختلاف پایا جاتا ہے اور آنے والے زمانے میں ان میں اور بھی اختلاف بڑھتا جائے گا۔ اس لیے انھوں نے پیغمبر اسلام سے منسوب کر کے کوئی حدیث بیان کرنے کی

انھیں ممانعت کی اور ہدایت کی کہ اگر تم سے کوئی شخص کوئی مسئلہ پوچھے تو اُن سے کہنا کہ ہمارے اور تمھارے درمیان کتاب اللہ (قرآن) ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی صحابیوں کو ایسا کرنے سے منع کیا اور کہا کہ 'حسبنا کتاب اللہ'۔ یہاں تک کہ انھوں نے ایک بار ابن مسعودؓ، ابودرداؓ اور ابومسعود انصاریؓ جیسے عالم اور فقیہہ صحابیوں کو اس سلسلے میں قید کر دیا تھا۔[۲۰]

سرسیّد کی رائے ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بعد کا زمانہ جن میں جنگ جمل اور جنگ صفین ہوئیں اور ان کے بعد بنی اُمیّہ۔ بنی عباس کے دور میں تصدیق اور تحقیق کیے بغیر احادیث بیان کی گئیں۔ اس کے بعد کے زمانے میں 'زہاد اور شائقین فی الخیرات' ضعیف روایات بیان کرنے لگے اور ان کی روشنی میں غیر اہم اعمال پر لوگوں کو جنّت الفردوس کی بشارت دینے لگے اور چھوٹے چھوٹے گناہوں پر ان کو جہنم رسید کرنے لگے۔

سرسیّد کا خیال ہے کہ اس طرح یہ چیزیں کتابوں میں جمع ہو کر موجودہ عہد تک موجود تھیں۔ انھوں نے کہا کہ ان احادیث اور روایات کی تصدیق و تحقیق کیے بغیر ان کو اسلام کی بنیاد قرار دینا مناسب نہیں اور قال رسول اللہ کہنے سے قبل یہ ضرور غور کرنا چاہیے کہ یہ کس سے منسوب کیا جا رہا ہے۔[۲۱]

اس لیے سرسیّد نے کہا کہ اگر مندرجہ ذیل معیار کا اطلاق حدیث پر کیا جائے تو اس کی صحت کی جانچ ہو سکتی ہے:

(۱) وہ حدیث غلط ہے جسے 'حس اور مشاہدہ' تسلیم نہ کرتا ہو یا ایسے احکام کے بارے میں ہو جس کا تعلق 'تمام مکلفین' سے ہو لیکن اسے کسی ایک فرد نے بیان کیا ہو یا شریعت کی روح کے خلاف ہو یا انسانی عقل سے بعید ہو یا عصری ادراک کے برعکس ہو۔

(۲) حدیث بھی غلط ہے جو کسی ایسے واقعے سے متعلق ہے جسے رونما ہوتے ہوئے بہت سے لوگوں کو دیکھنا چاہیے لیکن اس کو کسی ایک فرد نے بیان کیا ہو۔

(۳) ایسی احادیث بھی صحت مند نہیں ہو سکتیں جن میں کسی گناہ یا ثواب کے متعلق غیر متناسب سزا یا جزا کا بیان ہو یا غیر اہم افعال کے لیے بڑی جزا کا وعدہ کیا گیا ہو۔[۲۲]

سرسید کا خیال تھا کہ اسلام دوستی اس بات میں پوشیدہ ہے کہ احادیث کی تنقیح کی جائے اور جس میں ذرا سا بھی شک ہو اس کو نکال دیا جائے۔ حدیث کی چھان بین نہ کرنا اور ساری احادیث کو پیغمبر اسلام کا قول سمجھ لینا اسلام کی بے حرمتی اور اس سے دشمنی کے مترادف ہے۔ اسلام کی سچی دوستی اور اس کا حقیقی احترام اس بات میں مضمر ہے کہ 'غیر کے کلام کو اپنے نبی پاک کے کلام سے' علاحدہ کر دیا جائے۔ سرسید نے "احادیث غیر معتبر" کے عنوان سے ایک مضمون تہذیب الاخلاق (بابت یکم ذی قعدہ ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء) میں شائع کیا تھا جس میں حضرت علامہ مجد الدین فیروز آبادی کی کتاب سفر السعادۃ کے حوالے سے اس طرح کی متعدد احادیث انھوں نے پیش کی تھیں۔[۲۳]

علاوہ ازیں انھوں نے اور بھی متعدد غلط فہمیوں کو حدیث اور قرآن کی روشنی میں دور کیا اور بتایا کہ قرآن کی وہ آیتیں جن سے جادو کا برحق ہونا سمجھا جاتا ہے اس کے برحق ہونے کی دلالت نہیں کرتیں اور پیغمبر اسلام پر سحر ہونے کا خیال غلط ہے۔[۲۴] بلکہ قرآن تو اس کے برعکس یہ کہتا ہے کہ وہ شخص کافر ہے جو یہ کہتا ہو کہ پیغمبر اسلام پر سحر ہوا تھا۔ سرسید نے اس بات کے ثبوت میں کہ جادو برحق نہیں ہے اسلام کے مختلف فرقوں کی اہم ہستیوں کا حوالہ دیا ہے۔ مثال کے طور پر امام ابو حنیفہ، شافعیوں میں ابو جعفر حنفیوں میں ابو بکر رازی، ظاہریوں میں ابن حزم۔ نیز یہ کہ معتزلی بھی سحر کے منکر ہیں۔

سرسید نے متعدد مضامین لکھے جس میں انھوں نے اسلام کی صحیح رخ کو پیش کرتے ہوئے غلط فہمیوں کا ازالہ کیا اور مذہب کو من گھڑت قصے کہانیوں سے پاک کیا۔ جیسے مسلمانوں میں خضر کے بارے میں غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں کہ وہ نہایت ہی بزرگ شخص اور مقدس خدا رسیدہ صاحب کشف و کرامات تھے۔ سرسید کا خیال ہے کہ خضر ایک 'فرضی شخص' ہے جس کے متعلق یہودیوں میں قصے مشہور تھے۔ اسی قصے کو بطور قصہ ہائے

یہود صحابہ و تابعین نے بیان کیا ہوگا اور اخیر راویوں نے اس خیال سے کہ ان لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا ان قصوں کو حدیثوں میں شامل کر دیا اور مفسروں نے اپنی تفسیروں میں داخل کر لیا' مگر قرآن مجید میں جہاں تک اس قصے کا بیان ہے وہ سیدھا اور صاف ہے اور ان باتوں میں سے جو ان روایتوں اور تفسیروں میں بیان ہوئی ہیں ایک حرف بھی قرآن میں شامل نہیں ہے[۲۶]

سرسید کا موقف ہے کہ قرآن سے جبریل جیسے کسی فرشتے کا وجود بھی ثابت نہیں بلکہ فرشتوں کے نام یہودیوں کے مقرر کیے ہوئے ہیں جو مختلف قوتوں کی تعبیر کے لیے انھوں نے رکھ لیے تھے[۲۷] اس ضمن میں مسلمانوں میں رائج اعتقاد و خیال کی تصدیق قرآن سے نہیں ہوتی۔ بقول سرسید خدا اپنی ان 'بے انتہا قدرتوں کے ظہور... اور ان قویٰ کو' ملک یا ملائکہ کہتا ہے جو اس نے 'اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کیے ہیں' اور اسی ذیل میں شیطان یا ابلیس بھی آتے ہیں[۲۸]۔ سرسید نے اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس بات پر سارے محققین کا اجماع ہے کہ انسان کے انہی قوا کو شیطان کہتے ہیں جنھیں ہم نفس امارہ یا قوائے بہیمیہ[۲۹] سے موسوم کرتے ہیں۔

سرسید نے معجزے کی حقیقت سے اس بنا پر انکار کیا کہ بقول خود اکثر علمائے اسلام نے خرق عادت کسی واقعے کے رونما ہونے کو معجزہ قرار دیا ہے لیکن ان کے نزدیک دنیا میں کچھ بھی قانونِ قدرت کے خلاف نہیں ہوتا اور معجزات اور کرامات اُسے کہتے ہیں جو قانون فطرت کے خلاف ہو۔ انھوں نے اس بات سے انکار صرف اس بنیاد پر نہیں کیا کہ وہ عقل اور فطرت کے خلاف ہے بلکہ ان کے نزدیک اس سے بھی بڑی وجہ یہ تھی کہ قرآن سے کسی بھی واقعے کا خرق عادت یا خلافِ قانون فطرت ہونا ثابت نہیں ہے[۳۰]۔ سرسید معجزات کی نفی میں قرآن و حدیث سے کافی دلائل پیش کرتے ہیں اور طویل بحث و مباحثے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلام میں معجزات و کرامات کا وجود نہیں اور اسی روشنی میں وہ یہ بھی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ سابق پیغمبروں نے بھی کوئی معجزہ پیش نہیں کیا بلکہ لوگوں نے جنھیں معجزات اور کرامات کا نام دیا ہے وہ فی الحقیقت

قانون فطرت کے مطابق رونما ہونے والے واقعات تھے[۳۱] البتہ انھوں نے یہ ضرور کہا کہ عرب پیغمبر اسلام کا امتحان لینے کی غرض سے ان سے معجزات اور کرامات دکھانے کا مطالبہ کرتے تھے۔ انھوں نے اپنی دلیل کی حمایت میں قرآن کی یہ آیت پیش کی:

وقالوا لن نؤمن لک حتی تفجر لنا من الارض ینبوعاً ہ او تکون لک جنۃ من نخیل وعنب فتفجر الانھٰر خلٰلھا تفجیراً ہ او تسقط السمآء کما زعمت علینا کسفا او تاتی باللہ والملٰئکۃ قبیلاً ہ او یکون لک بیت من زخرف او ترقی فی السماء ولن نؤمن لرقیک حتی تنزل علینا کتٰبا نقرؤہ قل سبحان ربی ھل کنت الا بشرا رسولا ہ (سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۹۳-۹۰)

(سرسید کا ترجمہ) یعنی ہم ہرگز تجھ پر ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ تو زمین پھاڑ کر ہمارے لیے چشمے نہ نکالے، یا تیرے پاس کھجور و انگور کا باغ ہو جس کے بیچ میں تو بہتی ہوئی نہریں نکالے زور سے بہتی ہوئی یا تو ہم پر جیسا کہ تو سمجھتا ہے آسمان کے ٹکڑے ڈالے، یا خدا یا فرشتوں کو اپنے ساتھ لا دے یا تیرے لیے کوئی مزین گھر ہو، یا تو آسمان پر چڑھ جاوے اور ہم تو تیرے منتر پر ہرگز ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ ہم پر ایسی کتاب اُترے جو ہم پڑھ لیں[۳۲]

سرسید کے نزدیک قرآن میں جن معجزوں کا ذکر ہوا ہے وہ ہیں انسان کا پیدا کرنا، مینہ برسانا، اناج کا میووں کا اُگانا، سورج، چاند، ستاروں کا پیدا کرنا[۳۳]۔ اور یہ کہ اسلام کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اپنی سچائی کے ثبوت میں کسی معجزے یا کرامت کا بہانہ نہ کیا[۳۴] بلکہ اس کے برعکس خدا اور پیغمبر اسلام نے صاف صاف معجزات کی نفی کر دی[۳۵]۔

سرسید کا خیال ہے کہ اس قسم کی باتوں میں یقین رکھنے والے مسلمان جب تک ان عقائد کو ترک نہیں کرتے وہ مکمل طور پر مہذب نہیں ہو سکتے[۳۶]۔ کیوں کہ ان کے نزدیک معجزہ اور کرامت پر یقین کرنا خدا کی وحدانیت پر انسان کے ایمان کو متزلزل کر دیتا

ہے۔ اس لیے کہ اس کا مطلب خدا کی صفات میں کسی چیز کو شریک کرنے کے مترادف ہے اور یہی وہ خیال ہے جو لوگوں کو پیری مریدی، قبر پرستی، منتیں ماننے اور نذر و نیاز چڑھانے کی طرف مائل کرتا ہے[۳۷]۔ سرسید کی معجزہ اور کرامت کی اس تاویل کے پیچھے مسلمانوں کے غیر فطری عقائد کی اصلاح کا جذبہ کارفرما ہے۔ اس کا مقصد ایک ایسے مسلم معاشرے کی تشکیل نو ہے جس کے افراد تعقل پسند ہوں اور سائنسی مزاج رکھتے ہوں کیوں کہ جس سرمایہ دارانہ نظام میں وہ جی رہے تھے اس میں مطلوبہ ترقی کے لیے انہی رویوں کی ضرورت تھی۔

سرسید نے اسی طرح معراج اور شق صدر کی روایتی توجیہہ کو رد کر دیا اور تحقیق کرکے عقل اور قانون فطرت کے مطابق ان کی ایک نئی تاویل پیش کی اور کہا کہ ان امور کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ پیغمبر اسلام نے ان باتوں کے درحقیقت واقع ہونے کا کبھی دعویٰ کیا ہو۔ اس بارے میں ان کا خیال ہے:

> قرآن مجید سے اور نیز ان روایتوں سے جو راویوں نے معراج کی نسبت بیان کی ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ رسول خدا... نے خواب میں دیکھا تھا کہ وہ مکّہ سے بیت المقدس گئے ہیں اور اس روایت کو جس میں شق صدر کا بھی ذکر ہے صحیح مانا جاوے تو یہ بھی آنحضرت نے خواب میں دیکھا تھا کہ ان کا سینہ چاک کرکے ان کا دل پانی سے دھویا گیا ہے اور اسی خواب میں آنحضرت نے اور بھی کچھ خدا کی نشانیاں دیکھیں[۳۸]۔

سرسید اس نتیجے پر پہنچے کہ پیغمبر اسلام کی معراج روحانی تھی جسمانی نہیں اور اپنے اس جواز کے حق میں انھوں نے حضرت عائشہؓ، حسن بصری اور معاویہ کو پیش کیا۔

سرسید نے نبوت سے متعلق مروج اور راسخ خیالات سے انحراف کیا اور اس بات پر تنقید کی کہ یہ گویا کوئی اس طرح کا منصب ہے جیسا کہ بادشاہ کسی وزیر کو عطا کرتا ہے بلکہ اس بات پر زور دیا کہ یہ ایک فطری امر ہے[۳۹]۔ انسانی گروہوں میں پیغمبر یا رسول کا پیدا ہونا انسانی طبیعت میں داخل ہے۔ سرسید کا اس بات میں یقین تھا کہ

نبوت کا ملکہ انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ ہر آدمی ایک جیسا نہیں ہوتا تو وہ عقل و فہم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف اور اعلا وادنا ہوتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ایک آدمی کے عقل ودماغ کو کسی خاص کام سے زیادہ مناسبت ہوتی ہے۔ دوسرے کے عقل ودماغ کو کسی دیگر کام سے۔ اسی طرح کسی آدمی کی طبیعت مذہبی امور کی طرف زیادہ مائل ہوتی ہے یا اس طرح کے مسائل سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔ ایسا آدمی حقیقی معبود اور عبادت کے طریقے کو جانتا ہے جس کے نتیجے میں وہ سماج میں پھیلی اخلاقی اور روحانی برائیوں کی اصلاح کی غرض سے ہدایت اور نصیحت کا کام شروع کر دیتا ہے، وہی پیغمبر یا رسول ہوتا ہے۔ لیکن عام انسان سے برتر اور اعلا ترین اخلاق وصفات کا حامل ہوتا ہے[۴۰] سر سید کا خیال ہے:

> انسانوں ہی میں سے جس درجہ اور جس نوع کی فطرت یا وحی خدا نے جس انسان میں ودیعت کی ہے وہ اوروں کے لیے اس نوع کا ہادی یا رہنما ہوتا ہے۔ جس میں خدا نے اعلیٰ درجہ کی تہذیب نفس کی فطرت پیدا کی ہے ... وہ نبی ہوتا ہے[۴۱]

وہ اپنی انہی خوبیوں کی بنا پر مختلف درجات حاصل کرتا ہے۔ نبی کے متعلق سر سید کا خیال تھا کہ وہ زندگی اور سماج میں موجود مسائل پر غور و فکر کرتا ہے اور اس سلسلے میں اپنی فطری صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر سچائی تک پہنچتا ہے۔ اس لیے اس میں انسان کو ہدایت و نصیحت کرنے کی کامل فطرت موجود ہوتی ہے اور جسے ناموس اکبر اور جبریل اعظم کا لقب دیا جاتا ہے وہ اس کی پیغمبرانہ فطرت — ملکہ نبوت — ہی ہے۔ سر سید کا اس بات میں عقیدہ تھا کہ نبیوں کا پیدا ہونا صرف انسانی نفس کی تہذیب کے لیے ہے کسی اور چیز کے لیے نہیں۔ وہ دنیا کے امور سے متعلق ان کی اصلاح کو قبول نہیں کرتے[۴۲]

قرآن میں خدا نے پیغمبر اسلام کو بار بار یہ ہدایت دی ہے کہ تم لوگوں سے کہو کہ تم ایک انسان ہو اور خدا نے تمھیں لوگوں کی ہدایت کے واسطے بھیجا ہے۔ سر سید مشکوٰۃ

سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ جب پیغمبر اسلام مکہ سے مدینہ تشریف لے گئے تو انھوں نے وہاں لوگوں کو دیکھا کہ وہ کھجور کے درخت میں قلم لگا رہے تھے۔ انھوں نے لوگوں سے پوچھا کہ وہ کیا کر رہے ہیں تو لوگوں نے کہا کہ یہ یہاں کا طریقہ ہے۔ اس پر انھوں نے ایسا کرنے کی ممانعت کی اور لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پیداوار کم ہو گئی۔ اس کی خبر جب پیغمبر اسلام کو ملی تو انھوں نے کہا کہ میں تو صرف ایک انسان ہوں۔ جب میں مذہبی معاملات میں کوئی حکم کروں تو اس کی تعمیل کرو اور جب کسی دنیاوی معاملے میں حکم کروں تو یاد رکھو کہ میں صرف ایک انسان ہوں[۴۲]۔ اس طرح سرسید نے نہ صرف نبی کے انسان ہونے پر زور دیا بلکہ اس سے بھی اہم کام انھوں نے یہ کیا کہ دین اور دنیا کو دو الگ خانوں میں تقسیم کر دیا یعنی مذہب کا رول دینی امور میں ہدایت دینے تک محدود کر دیا اور چونکہ دنیوی معاملات جامد نہیں تغیر پذیر ہیں اس لیے ان میں مذہب سے سند لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے متعلق انھوں نے ایک مضمون لکھا جس میں انھوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ تمام مسلم حکومتوں کے غیر مہذب اور غیر ترقی یافتہ ہونے کی اہم ترین وجہ یہ تھی کہ وہ ادنا ادنا قسم کے دنیاوی کام کرنے سے قبل مذہبی سند ڈھونڈنے کی کوشش کرتے تھے۔ انھوں نے واضح الفاظ میں کہا کہ دینی امور اور دنیاوی معاملات دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ حقیقی مذہب کا دنیاوی معاملات سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ سوائے ان "چند معظم باتوں" کے جن کا تعلق اخلاق سے ہے۔ نبوت اور اسلام کی جدید ترجمانی کر کے اور دین اور دنیا کو ایک دوسرے سے الگ کر کے سرسید نے مسلمانوں کو ایک جدید عہد میں داخل کرنا چاہا۔ دین اور دنیا کو الگ کرنے کا یہ فلسفہ وہ ہے جو یورپ میں سرمایہ داری کے ظہور کے ساتھ آیا تھا اور جس کے ذریعے کلیسا اور دنیاوی امور کو الگ کرنے کی تحریک چلائی گئی تھی تاکہ مذہب دنیاوی ترقی کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔

دینی مسائل اور دنیاوی علوم

سرسید نے کہا کہ خلفائے عباسیہ کے عہد میں یونانی فلسفے اور علوم کا کافی رواج ہوا جس کے نتیجے میں بہت سے مسائل کے متعلق لوگوں کے ذہن میں شکوک و شبہات پیدا ہوئے۔ اس لیے اس وقت کے تمام علما نے ان شکوک و شبہات کو دور کرنے کی کوشش کی اور 'اسلام کی حمایت' کی ضرورت کے تحت تین اصول قائم کیے، یعنی ایک یہ کہ اسلام کے خلاف یونانی حکمت و فلسفے کو غلط ثابت کرنا دوسرے ان پر اعتراض کر کے ان کو مشتبہ کرنا اور تیسرے اسلامی اصول و نظریات کو یونانی علوم اور فلسفہ کی روشنی میں صحیح قرار دینا۔ علماء نے اسی غرض سے علم کلام ایجاد کیا تھا۔ اسلامی مسائل کو یونانی علوم اور فلسفے کے انداز پر دیکھنے کے نتیجے میں اسلامی کتب میں یہ علوم اور فنون بھی شامل کر لیے گئے جو آہستہ آہستہ مذہب کا حصہ سمجھے جانے لگے۔ جب کہ اسلام سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن آگے چل کر یونانی علوم و فنون کو سائنسی تحقیقات نے رد کر دیا کیوں کہ وہ قیاسات پر مبنی تھے جب کہ سائنسی علوم کی بنیاد 'تجربے اور مشاہدے' پر تھی۔ سائنسی نظریات 'تجربے سے ثابت' کیے جا سکتے تھے اور لوگوں کو ان کا مشاہدہ کرایا جا سکتا تھا۔ چنانچہ سرسید کے نزدیک کسی بھی بات کی توثیق قیاسی دلائل اور براہین سے نہیں کی جا سکتی تھی۔ بلکہ اس ضرورت کے پیش نظر ایک نئے علم کلام کی ضرورت تھی۔ اس وجہ سے انھوں نے کہا کہ قرآن کو جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قرآن بالکل سچا ہے اور اس کے الفاظ جوں کے توں ہیں۔ انھوں نے زور دے کر کہا کہ "ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے"[۱] لیکن ایسا پھر بھی ممکن تھا کہ علم کی کمی کی وجہ سے اس کا مطلب غلط سمجھ لیا جائے۔

سرسید نے خالص اور اصل اسلام کی بنیاد قرآن کے متن اور احادیث کو قرار دیا۔ انھوں نے احادیث کی صحت کی جانچ کا جو معیار قائم کیا تھا۔ اس کے

مطابق زیادہ تر مروجہ حدیثیں غیر معتمد قرار پائیں اور بہت کم حدیثیں ہی ایسی تھیں جو پایۂ اعتبار کو پہنچتی تھیں۔ اس کے باوجود جدید سائنس کی تحقیق ان قابلِ اعتبار احادیث اور قرآن کی روشنی میں مرتب کیے ہوئے اسلام کے اصول و نظریات کی نفی کرتی ہوئی معلوم ہوتی تھی۔ جدید علم ہیئت نے نئے سیارے (planets) دریافت کیے، جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ دوسرے سیاروں کے علاوہ زمین بھی سورج کے گرد گھومتی ہے۔

سرسید نے اپنے رسالے قول متین در ابطال حرکت زمین (۱۸۴۸ء) میں روایتی اسلامی علم کے مطابق بطلیموسی نظریۂ عالم کو صحیح قرار دیتے ہوئے کافی شرح و بسط کے ساتھ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے[47]۔ لیکن انھیں بعد میں اپنی غلطی کا احساس ہوا[48]۔ اس کے بعد انھوں نے کوپرنکس کے نظریۂ عالم کو تسلیم کرتے ہوئے جدید علم ہیئت کی رو سے ثابت کیا کہ 'زمین ٹھہری ہوئی نہیں ہے بلکہ اپنے محور پر اور نیز آفتاب کے گرد چکر لگاتی ہے'[49]۔ اس طرح سرسید کو سائنس کی جدید تحقیقات اور معتبر روایات اور قرآن کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کا مسئلہ درپیش تھا۔

سرسید اس سائنسی نقطۂ نظر کو تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل لکھنے کے وقت تک پورے طور پر اپنا چکے تھے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۶۲ء میں شائع ہوا تھا۔ کرسچن ٹرال کا خیال ہے کہ اس ذہنی تبدیلی کے پیچھے صرف ۱۸۵۷ء کے واقعات وحادثات کو یا برطانوی ہندوستان کے مسلمانوں کو مغربی سائنس کی سمت میں لے جانے کے سرسید کے ارادے کو محرک قرار دینا ناکافی ہوگا۔ کیوں کہ ایسا کرنے کا مطلب انیسویں صدی کی پانچویں اور چھٹی دہائیوں کے اس سیاق و سباق کو نظر انداز کرنا ہوگا جس کے زیر اثر وہ مغربی تاریخ نویسی اور عیسائی مشنریوں کے نظریات سے متعارف ہوئے۔ اسی سلسلے میں برطانوی حکومت کے تحت چلنے والے کالجوں کی ان کوششوں کو بھی سامنے رکھنے کی ضرورت ہے جنھوں نے سائنسی علم کے ذریعے فطری مظاہر کے متعلق غلط فہمیوں اور توہم پرستی کا ازالہ کیا۔ اس کے بعد کرسچن ٹرال انگریزوں کے

ساتھ ان کے علمی اور دوستانہ تعلقات اور اُن کے خاندان کی سائنسی روایت سے متعلق معلومات اور دیگر تفصیلات پیش کرتے ہیں۔[۵] اس حقیقت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ۱۸[redacted]۷ء سے پہلے بھی سرسید کو سائنس میں دلچسپی تھی۔ لیکن مذہب پر سائنس کا سائنسی اطلاق انھوں نے ۱۸۵۷ء کے بعد ہی کیا اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے زوال اور مجموعی حالات کے بدلنے کا احساس ان کو ۱۸۵۷ء سے قبل ہوچکا تھا، کیونکہ وہ زوال آمادہ مغل حکومت کے شاہدوں میں سے تھے۔ لیکن ۱۸[redacted]۷ء کی بغاوت اور مغل سلطنت کے مکمل خاتمے کے بعد مسلمانوں کے زوال کا احساس ان میں اور بھی شدید ہوگیا تھا۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت اور اس کے بعد کے واقعات ان کے لیے ناقابلِ فراموش اور سبق آموز تھے۔ اس لیے انھوں نے محسوس کیا کہ مسلمانوں کی بدحالی کا حل ماضی میں نہیں بلکہ مستقبل میں ہے۔ اس کے نتیجے میں انھوں نے مسلمانوں کو اپنے اعتقاداتِ مذہبی پر قائم رہنے کے ساتھ ساتھ ایک نئے عہد میں داخل کرنے کی کوشش کی۔ جدید سائنسی تحقیقات سے اسلامی اصول و نظریات کی مطابقت کی کوشش اسی حقیقت کی عکاسی کرتی ہے، لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے سائنس کا استعمال مذہبِ اسلام کی نفی کے لیے نہیں بلکہ اس کو مسلّم کرنے اور اس کی حقیقت کو مسلمانوں کے دلوں میں بٹھانے کے لیے کیا اور اسی جذبے کے تحت وہ بار بار اسلام کو سائنس پر فوقیت دیتے ہیں۔

حفیظ ملک کا خیال ہے کہ یورپ سے آنے کے بعد سرسید سر اسحٰق نیوٹن (۱۶۴۲-۱۷۲۷ء) کے نظریۂ فطرت سے متاثر ہوگئے تھے۔ جس کے نتیجے میں انھوں نے اسلام کو عقل اور سائنس کی کسوٹی پر پرکھا۔ نیوٹن نے تقریباً خدا ہی کو فطرت تسلیم کرلیا۔ اس طرح سے وہ طبعی دنیا اور اس کے مخفی رازوں کا سائنسی انکشاف کرتے کرتے تقریباً اسی نتیجے پر پہنچا کہ فطرت کے کارخانے خدا سے آزاد نہیں ہیں۔[۱۵] اس پس منظر میں دیکھنے کے بعد سرسید کی آواز نیوٹن کی بازگشت معلوم ہوتی ہے خاص طور پر جب وہ فطرت کو 'ورک آف گاڈ' اور مذہب کو 'ورڈ آف گاڈ' کہتے ہیں اور چونکہ اسلام سرسید

کے مطابق، فطری مذہب ہے اس لیے 'ورڈ آف گاڈ' اور 'ورک آف گاڈ' میں کوئی تضاد نہیں ہے[۵۲]

چارلس ڈارون (۱۸۰۹ء - ۱۸۸۲ء) نے جس کی کتاب The Origin of Species سرسید کے انگلینڈ جانے سے دس سال قبل ۱۸۵۹ء میں شائع ہو چکی تھی. سرسید کے فکر و خیال میں انقلاب بپا کر دیا اس کتاب نے انسان کی پیدائش سے متعلق مذہب کے نظریے کی بنیادوں کو ہلا دیا تھا. ڈارون نے کہا کہ آج انسان جس شکل میں نظر آتا ہے وہ اس کی انتہائی ترقی یافتہ شکل ہے. اس نے سائنسی تحقیق کی بنیاد پر نظریۂ ارتقاء کو پیش کیا. اس طرح ڈارون کی کتاب نے سائنسی حقیقت اور مذہبی سچائی کے درمیان تفریق پیدا کر کے سائنسی حقیقت کی افضلیت قائم کی[۵۳]

سرسید نے انسان کی پیدائش سے متعلق ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو قبول تو کیا لیکن اپنے 'ورک آف گاڈ' اور 'ورڈ آف گاڈ' کے اصول پر وہ قائم رہے. وہ لکھتے ہیں:

"اگر ہم اس مسئلے کو بھی مان لیں تو ہمارے اصول مذہبی میں جو ہم قرآن مجید میں پاتے ہیں کچھ نقصان نہیں آتا، کیوں کہ قرآن مجید میں وہ حیوان مخاطب ہے جو انسان کی صورت میں آیا تھا گو کہ وہ کسی طرح پر آیا ہو"[۵۴]

بشیر احمد ڈار کا خیال ہے کہ سرسید نے انیسویں صدی کے نیچری سائنسدانوں کے اصول کی طرف تنقیدی رویہ اپنائے بغیر اس کو قبول کر لیا تھا اور یقیناً سرسید کے اسی رویے نے سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸/۳۹ - ۱۸۹۷) کو انھیں نیچری اور دہریہ کہنے پر آمادہ کیا تھا. پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں سرسید کا یہ رویہ حقیقی نہیں تھا بلکہ ظاہری تھا جس کا مقصد تھا ان تعلیم یافتہ نوجوانوں کے سامنے اسلام کو فطری ثابت کرنا جو اس فلسفے کے دام میں پھنسے ہوئے تھے. آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ فلسفیانہ معنوں میں سرسید پورے طور پر ایک عقلیت پرست نہیں تھے. اس لیے کہ وہ جس عقل کی بات کرتے تھے وہ تجریدی اور غیر بدیہی نہیں تھی بلکہ وہ تجربی تھی. اسی بنیاد پر بشیر احمد ڈار سرسید کی عقلیت کو عام فہم عقلیت کا نام دیتے ہیں[۵۵] ایک اور پاکستانی اسکالر سعیدہ اقبال

نے بھی سرسید کی عقلیت کو عام فہم عقلیت کا نام دیا ہے۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ سرسید کی عقلیت کے فلسفے میں تجزیاتی فکر کی آمیزش ہے اور یہ ہیگل اور اسپینوزا کی طرح پرشکوہ نظام فلسفہ نہیں پیش کرتا ہے[۵۶] یہ ضرور ہے کہ سرسید کی عقلیت ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکی، جس کی بنا پر جے، ایم، ایس بالجون جونیر نے اس کو "عقلی مافوقیت" (rational supernaturalism) کہنا بہتر خیال کیا اور ایسی بہت سی مثالیں پیش کیں جہاں ان کی عقلیت کے پرجلتے نظر آتے ہیں۔ مزید برآں سرسید کے افکار میں منطقی تضاد اور عدم مطابقت کی صورت حال پائی جاتی ہے لیکن ان کا مقصد مذہب کا ایک مربوط اور فلسفیانہ اصول قائم کرنا بھی نہیں تھا بلکہ وہ اسلام کی تعبیر انیسویں صدی کی سائنسی تحقیقات اور عقلیت پسندی سے کرنا چاہتے تھے۔ عزیز احمد کا خیال ہے کہ جدید طبعیاتی سائنس کی تحقیق اور اسلامی اصول و نظریے کے درمیان جو تفاوت تھا وہ نئی نسل کے اُن مسلم نوجوانوں میں، جنھیں وہ ماضی سے حال میں لانا چاہتے تھے، خلیج پیدا کر رہا تھا۔ اس صورت حال نے سرسید کو چوکنا کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے مذہب کی طرف جو رویّہ اپنایا اس کا مقصد اس بڑھتی ہوئی خلیج کو پاٹنا تھا[۵۸]

سرسید کو اس بات کا پورا احساس تھا کہ اگلے زمانے میں لوگ معجزے اور کرامت پر یقین رکھتے تھے اور اس کو فخر کی بات بھی سمجھتے تھے لیکن موجودہ دور چونکہ سائنسی ایجادوں اور دریافتوں کا زمانہ ہے اس لیے لوگ ہر اُس چیز کو جو عقل اور فطرت سے بعید ہو، شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس پر اُس وقت تک اعتبار نہیں کرتے جب تک کہ وہ تحقیق سے ثابت نہ ہو یا وہ عقل و فہم کے مطابق نہ ہو۔ اس لیے انھوں نے اسلام سے ان سارے عناصر کو خارج کر دیا جو سائنسی تحقیق اور تعقل پسندی سے میل نہیں کھاتے تھے اور جو اُن کے نزدیک اُن کے عہد کی ضرورتوں کے مطابق نہیں تھے۔ سرسید نے مسلمانوں میں جدید تعلیم شروع کرنے کے ساتھ ساتھ مذہب کی بھی ترجمانی جدید علوم اور سائنس کی روشنی میں کی اور عقل، فطرت اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ جس کے پیچھے مذہب پر سائنسی اور عقلی حملے کی صورت میں حمایت

دین کے جذبے کی کارفرمائی بھی تھی۔ ان کا کہنا تھا کہ جدید علوم اور سائنس کی تحقیق اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ ہر شے میں خدا کی قدرت کارفرما ہے۔ مذہب اسلام پر جدید علوم اور سائنس کا اطلاق کرنے کے عمل میں سرسید نے ان کا استعمال صرف اسی حد تک کیا جس سے ان کا مقصد پورا ہوتا تھا یعنی انھوں نے ان کے اطلاق اور استعمال کو محدود کر دیا۔ اس لیے ان کے رویّے کو محدود عقلیت کا نام دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ سرسید فلسفی نہیں تھے۔ اس لیے ان سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ وہ مذہب کا تجریدی، غیر بدیہی اور مربوط فلسفیانہ نظام پیش کرتے اور نہ یہ اُن کا مقصد تھا۔ سائنس کی برتری ثابت کرنا بھی ان کا مقصد نہیں تھا۔ وہ بنیادی طور پر ایک مصلح تھے اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے خواہاں تھے۔ ان کا بنیادی مقصد اسلام کی سادگی، عقلیت پسندی اور اُس کی فطری روح کو ثابت کرنا تھا۔ اس لیے انھوں نے جدید علوم اور سائنس کا استعمال پورے طور پر کرنے کے بجائے محدود معنوں میں کیا۔ کیوں کہ ایسا کرنے کی صورت میں خدا کے وجود اور نتیجتاً مذہب کے بنیادی تصورات اور ارکان کی نفی ہو سکتی تھی۔ اس طرح سرسیّد نے ابھرتے ہوئے متوسط طبقے کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے سامنے اسلام کی ایک ایسی شکل پیش کی جو ان کے نزدیک عین فطری تھی، جس کو سائنس کی جدید تحقیق کی روشنی میں ثابت کیا جا سکتا تھا اور جس کے مطابق اسلامی احکامات دنیاوی ترقی کی راہ میں مانع نہیں تھے بلکہ ترقی کی ضرورتوں کے عین مطابق تھے۔

نذیر احمد

دنیا و مافیہا کے بدلنے کا نذیر احمد کو شدید احساس ہے۔ وہ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ ظہور اسلام سے اب تک دنیا میں لاتعداد انقلابات اور عظیم تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ اس عمل میں انسانی ذہن بھی انقلابات اور تبدیلیوں سے گزرا ہے جن میں سائنسی ایجادات و انکشافات نے سب سے اہم رول ادا کیا ہے۔ نذیر احمد خود اس بات کو

تسلیم کرتے ہیں کہ تبدیلیٔ حالات سے ان کے فکری رویّے اور زاویے میں بھی تبدیلی پیدا ہوئی تھی۔ اسی لیے جب اُنیسویں صدی کے نصف آخر کی نوآبادیاتی صورتِ حال میں مغربی علوم و فنون اور جدید سائنس کی نشر و اشاعت سے پیدا ہونے والے تہذیبی۔ مذہبی ماحول اور ذہنی تبدیلیوں کے پیشِ نظر علی گڑھ اسکول نے مذہب اسلام کی افہام و تفہیم کے لیے جو رویّہ اختیار کیا اسے نذیر احمد نے مستحسن خیال کیا گو کہ انھوں نے کلیتاً اس سے اتفاق نہیں کیا۔ انھوں نے بھی بدلے ہوئے حالات کے احساس اور مسلمانوں کی سماجی اور اخلاقی پس ماندگی کے تصوّر کے پیشِ نظر دنیوی امور اور دینی مسائل میں اپنے طور پر مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

عقل، سائنس اور مذہب

جب سرسیّد نے اسلام کی تعبیر و تفسیر کی غرض سے محدود سائنسی، فطری اور عقلی طرزِ استدلال اختیار کیا تو نذیر احمد کو بھی محدود معنوں میں اس سے اتفاق کرنا پڑا۔ انھوں نے سائنس کے ساتھ اسلام کی مطابقت پر یقین رکھنے والے افراد کو مذہب کا خادم بتایا۔ نذیر احمد نے خود بھی نیچری اور فطرت پرست ہونے کا دعویٰ کیا لیکن یہ طرزِ استدلال مکمل طور پر ان کے جاگزیں نہ ہو سکا تھا۔ انھوں نے کہا کہ مذہب اسلام کے عقائد اور سائنس کے درمیان یکسر مطابقت کی بات دُرست نہیں کیوں کہ سائنس مشاہدے اور تجربے پر مبنی علم ہے۔ اور مذہب کی بنیاد محض عقائد پر ہے۔ انھوں نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ نیچری بسا اوقات اپنی حد سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ وہ سائنس کو افضل ٹھہراتے ہیں اور مذہب کو نیچا دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ شاید اسی لیے نذیر احمد سائنس کو ہر معاملے میں معیار قرار نہیں دینا چاہتے۔ ان کا خیال ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ رواداری، نرمی اور مصالحت سے کام لینا چاہیے۔ نذیر احمد اور نیچریوں کے درمیان اختلاف کی جڑ یہی ہے۔ وہ اسی حد تک سائنس کی افضلیت قبول کرنے کو تیار ہیں جب تک اسلام پر کوئی آنچ نہ آئے۔

اس سے آگے ▪ سائنس کو قبول نہیں کرتے اور سائنس اور مذہب میں تطبیق کی گفت گو کے دوران ہی وہ عقیدے کی بحث چھیڑ کر دونوں کے درمیان حد بندی کرنا چاہتے ہیں۔

نذیر احمد کہتے ہیں کہ سائنس اور مذہب کے درمیان اختلافات کی نوعیت یہ ہے کہ 'جو باتیں سائنس کی روسے پایۂ تحقیق کو پہنچ چکی ہیں۔ مروج اسلام بظاہر ان کے خلاف نظر آتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ سائنسی تحقیقات' تجربات و مشاہدات پر مبنی ہیں اس لیے سائنس برسرِ حق معلوم ہوتا ہے اور اسلام 'ناممکن الیقین'۔ ان کے نزدیک سائنسی حقائق کے سامنے اسلامی عقائد کی مدافعت نہیں کی جاسکتی ہے۔ ایسی صورت میں مروّج اسلام کی شکست کا امکان قوی ہوجاتا ہے۔ لیکن نیچری' سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کرکے ان کے درمیان موجود اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لیے نذیر احمد کے نزدیک نیچریوں کا سائنس سے اسلام کی تطبیق دینا قابلِ قدر ہے اور اسی وجہ سے وہ ان کو خادمِ اسلام خیال کرتے ہیں[۵۹]۔ وہ کہتے ہیں :

> نیچریوں نے اپنی تدبیر سے اس ڈفیٹ [یعنی سائنس کے ہاتھوں اسلام کی شکست] کو آنریبل رِسٹن (عزّت کے ساتھ لوٹ آنا) بنادیا کہ اس کو بھی ایک طرح کی ظفر ہی سمجھو۔ ... جس طرح لوگوں نے جنگِ اُحد کے نتیجے کو اسلام کی ڈفیٹ سمجھا اور پیغمبر صاحب نے اس کو رِسٹن قرار دیا' یہی حال سائنس اور اسلام کی لڑائی کا ہے کہ عام مسلمان نیچریوں کی تاویل اور توفیق کو اسلام کی ڈفیٹ سمجھتے ہیں مگر وہ ڈفیٹ ہے نہیں بلکہ رِسٹن ہے اور رِسٹن بھی آنریبل رِسٹن[۶۰]

نذیر احمد کو اس بات کا علم تھا کہ سائنس نے بعض فطری مظاہر کو اتنی قطعیت کے ساتھ ثابت کردیا ہے کہ ان کی تردید نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے ایسی صورت میں اسلام وہ موقف اختیار نہیں کرسکتا تھا جو سائنسی اعتبار سے تصدیق شدہ مسائل

سے ہم آہنگ نہ ہو۔ ان امور کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے انھوں نے سائنس کے مصدقہ اصولوں کو اسلام کے عین مطابق قرار دیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کو اس بات کا خدشہ بھی تھا کہ چونکہ سائنس کا دائرۂ کار صرف ریاضی، الجبرا اور اقلیدس تک محدود نہیں بلکہ وہ ایک 'دریائے ناپید اکنار' ہے اس لیے اگر تمام مذہبی امور کی تطبیق سائنس سے کی جانے لگی تو اسلام کے ساتھ ناانصافی ہوگی۔ (حالانکہ نذیر احمد انسان کے تجسس اور اسرار و رموز کو دریافت کرنے کی جستجو کو انسان کی ایک ایسی قوت خیال کرتے ہیں جو انسانی ترقی کے لیے لازمی ہے۔) شاید اسی خدشے کے پیش نظر انھوں نے سرسید کے برعکس چارلس ڈارون کے اصولِ ارتقا پر غیر سائنسی اعتراض کیا اور ظنی اور قیاسی دلائل کی 'بنیاد' پر اس بات کی نفی کرنے کی کوشش کی کہ ابتدائے آفرینش کے اسرار و رموز اور بعد از موت انسان کو پیش آنے والی صورت حال سائنس کی گرفت سے باہر ہے۔

نذیر احمد نے کہا کہ خدا نے انسانوں کو غیب کی باتوں یا اسرار فطرت کی جستجو کرنے کی ممانعت کی ہے اور 'عقل انسانی کی رسائی کی ایک حد' مقرر کردی ہے کیوں کہ عالم الغیب ہونے کا دعوا صرف خدا کا ہے۔ اس لیے جو چیزیں اسرار فطرت خیال کی جاتی ہیں انھیں پردۂ خفا ہی رہنے دیا جائے اور ان کی سائنسی تحقیق نہ کی جائے۔ لیکن نذیر احمد نے اس امر کی وضاحت بھی کردی کہ ان کا مقصد 'سائنس کی بے قدری' کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا منشا جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو یہ باور کرانا ہے کہ وہ 'سائنس کی اس قدر وقعت نہ کریں جس کا وہ مستحق نہیں اور یہ بھی نہ سمجھیں کہ ہر جگہ سائنس چل سکتا ہے۔' انھوں نے کہا کہ اکثر مذہبی امور 'سائنس کی رسائی کی حد سے باہر ہیں'[۱۱] کیوں کہ ان کا تعلق موت کے بعد کے 'حالات'، قیامت کے دوران پیش آنے والے 'واقعات' اور خدا کے بارے میں بعض عقائد سے ہے جو انسان کو 'عقل کی عینک' سے بہ مشکل نظر آسکتے ہیں۔ ان کا یقین ہے کہ بعد از موت ایک قسم کی 'ہستی' ہوگی۔ مگر اس کی نوعیت کا اندازہ لگانے میں 'عقل کچھ کام نہیں کرتی' اس لیے جن عقائد

کی تعلیم کی گئی ہے ان کو وہ بلا ُچون وچرا' تسلیم کرنے کا مشورہ دیتے ہیں کیونکہ سائنس بغیر ثبوت کے کسی چیز کو تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اس لیے نذیر احمد کا خیال ہے کہ مذہبی امور میں اس کی مداخلت سے دشواری پیدا ہونے کا امکان ہے۔[۹۲]

ان کا خیال ہے کہ انسان کا تجسس بھی انسان کی ایک قوت ہے 'جو ہر ایک چیز کی کُنہ کو دریافت کرنا چاہتا ہے اور یہی قوت ہے جو پرواز ترقی کے لیے بال و پر کا حکم رکھتی ہے۔ اگر یہ قوت نہ ہوتی تو انسان بھی دوسرے جانوروں کی طرح فطری حالت سے ایک انچ بھی آگے' نہیں بڑھ سکتا تھا۔ لیکن ان کی رائے میں جدید تعلیم یافتہ لوگ اس تجسس کا غلط اور حد سے زیادہ استعمال کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے مذہب اسلام اور ان نیچریوں کے درمیان ٹکراؤ کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

نذیر احمد کا خیال تھا کہ 'جس طرح انسان کی دوسری قوتیں محدود اور ناقص ہیں ... اسی طرح عقل کی رسائی کی بھی ایک حد ہے'۔[۹۳] وہ سائنس' عقل اور ذہن انسانی کی نارسائی اور محدود دائرے کا ذکر بار بار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ سر اسحٰق نیوٹن کا قول نقل کرتے ہیں کہ 'خدا کی بے انتہا قدرت کے سمندر میں بے شمار موتی بھرے پڑے ہیں اور میں تو ابھی کنارے پر بیٹھا ہوا بچوں کی طرح سیپیاں اور گھونگھے جمع کر رہا ہوں'۔[۹۴] نیوٹن کے اس قول کا بظاہر مطلب تو یہ ہے کہ سائنسی ایجادات و انکشافات کا سلسلہ ابھی جاری ہے اور جو چیزیں آج صیغۂ راز میں ہیں کل اُن کی دریافت بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن اس قول کو نذیر احمد ان معنوں میں نقل نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ اس کو بھی سائنس اور عقلِ انسانی کی نارسائی کے طور پر ہی پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کو ابتک روح' اور روح وجسم کے تعلق کے بارے میں علم نہیں ہے اور اسے یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ کون سی چیز ہے جس کے انسان کے جسم سے نکل جانے سے اس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ انھیں اجرام فلکی بھی بھہانِ حیرت معلوم ہوتے ہیں۔[۹۵] وہ قرآن کی آیت نقل کرکے یہ ثابت کرتے ہیں کہ بطن مادر میں جو بچہ پل رہا ہے اُس کی جنس کا علم بھی خدا ہی رکھتا ہے۔ سائنس اور عقلِ انسانی

اس کو سمجھنے سے قاصر ہے[۹۶]۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نذیر احمد کا سائنسی علم بہت ہی محدود تھا خواہ اس کی اشاعت کے ذرائع کچھ بھی رہے ہوں۔ اسی وجہ سے یہ چیزیں ان کی عقل وفہم سے بالاتر تھیں۔ لیکن یہ حیرت واستعجاب کی باتیں نہیں اس لیے کہ سائنس نے ایسے اکثر امور کے جوابات دے دیے ہیں۔ بہرحال نذیر احمد کا مقصد اس قسم کے دلائل پیش کرکے سائنس اور عقل انسانی کی نارسائی کو ثابت کرنا ہے۔

نذیر احمد کا خیال ہے کہ سائنس اور عقل انسانی مذہبی امور کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ ان کے نزدیک عقل اور مذہب دو ایسی چیزیں ہیں جن میں ہمیشہ مطابقت ممکن نہیں ہے۔ اس کے باوجود اگر اس معاملے میں عقل سے کام لیا گیا تو اس کا لازمی نتیجہ تشکیک یا پھر مذہب سے بے گانگی ہوگا۔ کیوں کہ ان کے خیال میں عقل کا بنیادی کام ہر اس چیز کی تردید کرنا ہے جو اس کی فہم سے بالاتر ہے[۹۷]۔ اسی طرح دعا، قدرت، وحی، معجزات، فرشتے، شیطان، جنت، جہنم اور آسمان وغیرہ بھی عقل کی رسائی سے دور ہیں۔ اس لیے ان کی رائے ہے کہ مذہبی امور میں اس حد تک سائنس اور عقل و ادراک کا دخل مناسب نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہب ایسے لوگوں کے لیے نہیں ہے جو ہر چیز میں تلاش وجستجو سے کام لیتے ہیں بلکہ یہ معصوم لوگوں کے لیے ہے کیوں کہ ان کا دل صاف ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان پر اس کا اثر بھی جلد ہوتا ہے (اهل الجنة بله جنتی لوگ بھولے بھالے ہیں[۹۸])۔

لیکن ایسا بھی نہیں کہ نذیر احمد عقل کو بالکل مسترد کردیتے ہیں بلکہ ان کی رائے ہے کہ عقل کا استعمال ریاضی اور فلسفہ وغیرہ میں کرنا چاہیے، مذہب میں نہیں۔ اسی وجہ سے وہ مذہب اور عقل کے درمیان حدبندی کردینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مذہب اور عقل کی حدود کا تعین کرتے ہوئے وہ تین علاقوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اول ایسا علاقہ جو صرف مذہب کے لیے ہو اور اس میں عقل کا کوئی دخل نہ ہو۔ دوسرا وہ علاقہ جو صرف عقل کے لیے ہو اور اس میں مذہب کا دخل نہ ہو۔ اور تیسرا مشترکہ علاقہ جس میں عقل ومذہب دونوں یکساں دخیل ہوں[۹۹]۔

نذیر احمد کے نزدیک عقل، فطرت اور سائنس، مذہب کو پرکھنے کا مکمل پیمانہ نہیں ہیں۔ انھوں نے مذہب میں ان عناصر کے داخلے کی صرف وہیں تک اجازت دی جہاں سے اُن کی گرمی کی آنچ مذہب پر نہ آسکے۔ انھوں نے مذہب اور عقل کے درمیان حد بندی کردی۔ انھوں نے دعوا کیا کہ ان کی طبیعت بھی نیچریوں جیسی واقع ہوئی ہے لیکن ان دونوں میں سب سے بڑا فرق یہ تھا کہ نیچری حتی الامکان سائنس کی حمایت کرتے تھے اور نذیر احمد حتی المقدور اسلام کی طرف داری کرتے تھے۔ ان کے ہاں تلاش وجستجو کا لازمی نتیجہ گمراہی اور بے دینی ہے۔

دین اور دُنیا

اُن کا خیال تھا کہ دنیا میں ہزاروں ایسے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن سے نمٹنے کے لیے قرآن، حدیث اور ائمہ کے اجتہادات بھی کافی نہیں ہیں۔ اس لیے انھوں نے مذہب اسلام کو بدلے ہوئے حالات سے ہم آہنگ کرنے کے لیے 'اجتہاد جدید کی ضرورت' پر زور دیا اور کہا کہ مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو اس کے بغیر ممکن نہیں۔ انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ ذہنی تبدیلی اور عقلیت پسندی ہی شاید شاہ ولی اللہ کے حجتہ اللہ البالغہ لکھنے کی محرک ہوئی ہوں گی۔[۱۱] نذیر کے مذہبی افکار میں تبدیلئ حالات کی کلیدی اہمیت ہے۔ یہی بنیادی خیال ہے جہاں سے ان کے مذہبی افکار کا چشمہ پھوٹتا ہے اور وہ مذہب کی نئی تاویل کرنے کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

نذیر احمد یہ محسوس کرتے ہیں کہ مسلمان اپنی 'کوتاہ اندیشی' کی وجہ سے زمانے کی رفتار کے ساتھ نہیں چل رہے ہیں اور تبدیلئ حالات کے ساتھ خود کو نہیں بدل رہے ہیں، گو کہ یہی ان کی محرومی اور پس ماندگی کی بنیادی وجہ ہے لیکن مذہب کو اس کا سبب قرار دیا جاتا ہے۔[۱۲] ان کے خیال میں اسلام دنیاوی ترقی میں مانع نہیں ہے بلکہ اس کی غلط تعبیر اور اس کا غلط استعمال ترقی کی راہ میں حائل ہے۔[۱۳] وہ سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کو اُن کے مذہب ہی کی بدولت تمام دنیاوی ترقی حاصل

ہوئی اور وہ اوجِ ترقی پر پہنچے :

ہم اُس گروہ کے لوگ ہیں جن کو مذہب نے کھڑا کیا۔ مذہب نے ہم کو ترقی دی۔ مذہب نے ہماری حالت درست کی مفلس تھے مذہب کی بدولت امیر ہو گئے۔ خاکِ مذلت پر پڑے تھے مذہب کی بدولت اوجِ عزت پر متمکن ہوئے۔ محکوم تھے مذہب کی بدولت حاکم بنے۔ رعیت تھے مذہب کی بدولت بادشاہ بنے، شاہنشاہ بنے۔ غرض کچھ نہ تھے مذہب کی بدولت سب کچھ ہو گئے۔[۱۴]

ان کے یہاں دین داری کے ساتھ دنیا کی طلب دین ہے کیوں کہ دنیا داری ترک کر کے دین حاصل کرنا نہ پیغمبرِ اسلام کے نزدیک مستحسن ہے اور نہ خدا کے نزدیک۔ خدا اور پیغمبرِ اسلام نے مسلمانوں کو دنیوی لحاظ سے کبھی بھی ذلیل و خوار اور محتاج و خستہ حال رہنے کی ہدایت و تلقین نہیں کی[۱۵] بلکہ خدا نے مسلمانوں کو اجر دینے اور حاکم بنانے کا وعدہ کیا ہے۔ نذیر احمد نے اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے قرآن کی آیتوں کا حوالہ دیا۔

نذیر احمد دنیا کو دین سے الگ کرنے پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ پیغمبرِ اسلام نے دنیاوی امور میں جو ہدایتیں دی ہیں وہ 'جزوِ دین' نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مدینے میں عمل تابیر کے واقعے کی مثال پیش کرتے ہیں۔ پیغمبرِ اسلام نے مدینے میں دیکھا کہ وہاں کے لوگ کھجوروں کے نر و مادہ درختوں کا گابھا ملاتے ہیں، آپ نے بتقاضائے بشریت خیال کیا کہ یہ لوگ شرک و بت پرستی اور بے دینی کی وجہ سے مبتلائے اوہام تو ہیں ہی کہیں درختوں میں نر و مادہ کی تفریق اور گابھے کا ملانا اسی قبیل سے نہ ہو آپ نے گابھا ملانے کی ممانعت کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ درخت بار آور نہ ہوئے۔ لوگوں نے اس کے بعد جب پیغمبرِ اسلام کو اس امر کی اطلاع دی تو انھوں نے کہا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم ('دنیا کی باتیں تم مجھ سے بہتر جانتے ہو') جس کا مطلب یہ ہوا کہ گابھا ملانا دنیاوی بات تھی اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد واجب التعمیل نہ تھا۔ نذیر احمد کا خیال ہے کہ اس میں پیغمبرِ اسلام کی شانِ پیغمبری میں کوئی فرق نہیں

آتا ہے۲۲ انھوں نے دعوا کیا کہ وہ اس قسم کی ہزاروں مثالیں پیش کر سکتے ہیں جن کا تعلق خالص دنیاوی امور سے ہے لیکن انھیں شروع سے مذہب کا حصہ خیال کیا جاتا رہا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ کتب احادیث میں بھی درج کر دی گئی ہیں۲۳۔ ان کا خیال ہے کہ کتب احادیث میں دنیاوی امور سے متعلق ہدایتوں کا اندراج اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کو مذہبی فریضہ سمجھ کر ان پر عمل کیا جائے۔ عمل تابیر کا واقعہ انھوں نے الحقوق والفرائض میں بھی پیش کیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ دنیاوی امور میں پیغمبر اسلام کی پیروی شرط دین داری نہیں۲۴۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پیغمبر اسلام کی سنت کی پیروی کے بارے میں قرآنی احکام ۔ قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی ۔ کی نذیر احمد کے اس خیال سے کہ دنیاوی امور میں پیغمبر اسلام کی پیروی شرط دین داری نہیں، کس طرح تطبیق کی جائے؟ اس تضاد کو دور کرنے کے لیے نذیر احمد نے دینی کتب سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ 'قرآن اسلام کا مکمل دستور العمل ہے'؛ اس لیے صرف انہی احادیث پر عمل کرنا ضروری ہے جو قرآنی احکامات کی تعبیر و تشریح میں معاون ہوں۲۵۔ بقیہ احادیث کی حیثیت تاریخی اور 'سنن و زوائد' کی ہے' ان کی پابندی ضروری نہیں کیوں کہ وہ 'اسلامی آزادی میں خلل انداز ہیں۲۶۔

نذیر احمد کا خیال ہے کہ اکثر احادیث کی حقیقت مشکوک ہے اس لیے ان پر اعتبار اور عمل نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام کی وفات سے تو لوگوں کو اُن کے حالات کا ہر وقت وظیفہ ہو گیا ۔ حدیث نے ضرورت سے متجاوز ہو کر چاروں طرف کو خوب ہاتھ پاؤں مارے۔ عوام کے 'مونھ بڑی بات' ایک بچّی بھیکی تو اس میں دس جھوٹی کا نمک مرچ۲۷۔ نذیر احمد نے کہا کہ پیغمبر اسلام کے زمانے سے 'قرون ثلاثہ' تک اسلام کا دستور العمل صرف قرآن تھا۔ لیکن صحابہ نے پیغمبر اسلام کے قول و فعل کو دین کا حصہ سمجھ کر عمل کی غرض سے یاد کر لیا اور آپس میں اس کا ذکر کیا لیکن اس بات پر غور تک نہیں کیا کہ آیا یہ احادیث دین میں داخل بھی ہیں یا نہیں ۔ مذہب اسلام میں احادیث کے داخلے کو نذیر احمد نے اضافہ اور دین میں فساد کا باعث تصور کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ

حضرت عمر حدیث بیان کرنے والوں کے خلاف تھے اور ان کے ساتھ نہایت سختی سے پیش آتے تھے۔[۸۲]

نذیر احمد نے اسلام کو آسان، بے جا پابندیوں سے آزاد، فطری اور عقلی مذہب ثابت کرنے کے لیے مذہب کا دائرۂ عمل تنگ کرنا چاہا۔ انھوں نے احادیثِ نبوی کے صرف اُس حصے کو کارآمد خیال کیا جو قرآن کی تفسیر اور افہام و تفہیم میں معاونت کرتا ہو۔ ایسی احادیث پر انھوں نے عمل کرنا ضروری خیال نہیں کیا جو حرکت اور عمل کی راہ میں آڑے آتی ہوں۔ ان احادیث کی حیثیت ان کے نزدیک تاریخی ہے۔ احادیث کی اس درجہ بندی سے نذیر احمد کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان دنیوی امور میں عقل و شعور سے کام لیں، تقلید کی پابندیوں سے نکلیں اور عمل کی آزادی کی طرف مائل ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آزادیٔ فکر اور ترکِ تقلید کے موضوعات کی طرف بار بار رجوع کرتے ہیں۔ وہ مذہب اسلام کو ایسے روپ میں پیش کرنا چاہتے ہیں جو ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے ترقی کے عین موافق ہے۔ اس طرح مذہب اسلام کی ان کی تاویل مبنی بر عمل ہے۔ انھوں نے مولویوں اور واعظوں کی بھی اسی وجہ سے مذمت کی کہ وہ کاہلی، سستی اور بے عملی کو اسلام سمجھتے ہیں اور اسی خیال کی نشر و اشاعت کرتے ہیں۔

مذہب کا آفاقی نظریہ

ابتدائے آفرینش سے قدرت کی بوالعجبیاں اور حیرت زائیاں یا فطرت کے اسرار و رموز کا ماورائے ادراک ہونا انسانی اذہان کو خدا کے تصور کی جانب مائل کرتا رہا ہے۔ خدا کے تصور کے ساتھ مختلف انسانی برادریوں میں ان کے مخصوص سماجی اور جغرافیائی حالات کے تحت مختلف مذاہب جنم لیتے رہے ہیں لیکن جب انہی مذاہب کا ایک ہی قسم کے سماجی اور جغرافیائی ماحول میں کسی بھی وجہ سے ظہور یا ملن ہوا تو ان کے باہمی اختلافات سماجی کشیدگی اور تنازعے کا باعث بھی ہوئے۔ مگر ہندوستان کے

دانش وروں نے مذہبی اعتبار سے بٹے ہوئے انیسویں صدی کے نوآبادیاتی سماج میں اپنی مذہبی حدود اور وفاداریوں کو پار کر کے خدا کی وحدانیت کے عقیدے پر مبنی اپنے آفاقی نظریے کا اظہار کیا۔ یہ نظریہ اُن کے یہاں مذہب کے تقابلی مطالعے میں دلچسپی سے پیدا ہوا تھا۔ اُنیسویں صدی میں مذہب کے بارے میں ہندوستانی دانشوروں کا یہ آفاقی نظریہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس نظریے میں یقین رکھنے والوں میں رام موہن رائے (۱۷۷۲ء-۱۸۳۳ء)، کیشب چندر سین (۱۸۳۸ء-۱۸۸۴ء)، وویکا نند (۱۸۶۳ء-۱۹۰۲ء) سرسیّد اور حالی وغیرہ کے ساتھ نذیر احمد بھی شامل ہیں۔ لیکن ان تمام دانشوروں کے خیالات میں آگے چل کر تبدیلیاں بھی واقع ہوئیں اور وہ اپنے آفاقی مذہب کے تصوّر پر ہمیشہ کے لیے قائم نہ رہ سکے[۲۲]۔

نذیر احمد کے مذہبی رویّے کی جہتوں میں توحید کے عقیدے پر مبنی ایک مذہب کا تصور بھی خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ ان کے اس رویّے کو سمجھنے کے لیے انیسویں صدی کے نصف آخر کی نوآبادیاتی صورتِ حال، مسلم معاشرے کی اصلاح کے ان کے جذبے اور اس وقت پیدا ہونے والے مذہبی تنازعات اور کشیدگیوں کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ نذیر احمد کا خیال ہے کہ لوگوں کے درمیان تنازعے کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں جن میں مذہب ایک اہم سبب ہے۔ مذہبی اختلاف کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ "یہ میل جول چھڑائے، یہ آپس میں شادی بیاہ نہ ہونے دے، یہ ایک جگہ مل کر نہ بسنے دے اور حد سے بڑھ جائے تو ایک کو دوسرے کی جان کا دشمن بنائے۔ بے شک انسان کی نالائق خواہشوں نے بھی دنیا میں بہت خونریزی کرائی ہے۔ مگر مذہب سب سے زیادہ سفاک ہے اور یہ ایک واقعہ ہے تاریخی، جس سے انکار نہیں ہو سکتا"! ان کا خیال ہے کہ مذہبی اختلاف مخالف فرقوں میں نسل در نسل 'ابدی نفرت اور عداوت' کا باعث ہوتا ہے[۲۳]۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ دوسرے مذاہب کے معتقدین کے ساتھ صلح و آشتی اختیار کریں اور مذہبی مخالفت کی بات نہ چھیڑیں کیوں کہ اس سے خود ان کا نقصان ہوگا۔ ان کی خواہش ہے کہ مسلمان دیگر مذاہب کے پیرووں کے ساتھ

رواداری برتیں یعنی مذاہب کے اختلافات کی وجہ سے ان کو قابلِ نفرت نہ سمجھیں اور ان کے ساتھ متعصبانہ رویّہ اختیار نہ کریں۔ نذیر احمد مذہبی تعصّب کو ایک قسم کا عالمگیر جنون خیال کرتے ہیں۔

ان کا خیال تھا کہ نہ صرف انسان کی تہذیب و معاشرت اور عادات و اطوار کے اختلافات بلکہ مذاہب کے اختلافات بھی خدا ہی کی جانب سے ہیں۔ وہ سوچتے ہیں کہ تسلّیٔ قلب کے لیے ایک ہی قسم کی مذہبی رسم کو مختلف مذاہب کے پیرو مختلف طریقے سے ادا کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کا آبِ زم زم نوش کرنا اور ہندوؤں کا گنگا جل پینا ایک ہی قسم کی عقیدت و ارادت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس سے دونوں فرقوں کو ایک ہی قسم کی 'مذہبی تسلّی' حاصل ہوتی ہے[۸۸]۔ نذیر احمد کے نزدیک ایک ہی خدا کی بندگی کے اظہار کے مختلف طریقے اختیار کیے گئے ہیں۔ وہ مذاہب کے مختلف پیرایۂ اظہار کو اہم خیال نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں دنیا کے تمام مذاہب اور ان کے بانیوں کی واحد غرض و غایت ایک ہے۔ یعنی انسان کے دین و دنیا کی اصلاح اور فلاح و بہبود۔ وہ کہتے ہیں کہ ہندوؤں کا ویدانت اور مسلمانوں کا تصوّف بھی صلحِ کُل کا درس دیتے ہیں ——

"با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام"[۸۹]

نذیر احمد کے نزدیک مذہب کا اہم ترین کام اصلاحِ معاشرہ، قیامِ امن اور فتنہ و فساد کو روکنا ہے۔ اس لیے مذہب کا وجود ضروری سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے تمام مذاہب کا رول ایک قرار دیا اور کسی ایک مخصوص مذہب کی قید نہیں لگائی۔ اس نکتے کو آج کی معاشرتی صورتِ حال میں ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اسے بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ انھوں نے حقوق اللہ سے زیادہ حقوق العباد پر زور دیا اور حقوق اللہ کی رٹ لگانے والے مولویوں سمیت تمام مذاہب کے رہنماؤں کی مذمت کی[۸۴]۔

نذیر احمد نے کہا کہ بشمول اسلام تمام مذاہب کی بنیاد توحید پر ہے اور مذاہب کی دیگر باتیں ضمنی اور فروعی ہیں۔ اس طرح انھوں نے مذہبی اتحاد، مذہبی رواداری،

خدا کی وحدانیت اور مذہب کے آفاقی تنظریے پر زور دیا[۸۸]۔ ان کے نزدیک کسی بھی شخص کا 'ایک خدا کا قائل' ہونا کافی ہے۔ [redacted] مروج اسلام کو اصل اسلام نہیں سمجھتے۔ ان کا خیال ہے کہ اسلام کو نہایت پیچیدہ بنا دیا گیا ہے اور اس میں اکثر فروعی چیزیں شامل کر دی گئی ہیں جب کہ اس کا اصل پیغام توحید ہے[۸۹]۔ یہ بیان دیتے وقت ان کے ذہن میں ایک خاص حدیث ہے۔ پیغمبر اسلام نے حضرت بلال کو یہ منادی کرنے کا حکم دیا تھا کہ "من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ" (جو ایک خدا کا قائل ہو وہ جنتی ہے)۔ لیکن حضرت عمر کی مداخلت سے یہ حکم مشتہر نہ ہو سکا۔ اس واقعے پر نذیر احمد رنج و افسوس کا اظہار کرتے ہوئے یوں رائے زنی کرتے ہیں:

> اگر اسلام کو اس کے اصلی پیرائے میں پیش کیا گیا ہوتا تو لوگوں نے ہاتھوں ہاتھ اسلام کو لیا ہوتا۔ مگر دنیا کی بدنصیبی سے وہ پیش کیا گیا غارت گری اور خوں ریزی کے پیرائے میں، پیش کیا گیا عذاب اور مصیبت کے پیرائے میں۔ اور پیش کرنے والے کون۔ دنیا کے بادشاہ، جاہ و ثروت کے فریفتہ، ملک گیری کے حریص۔ بس لوگ اسلام کی ڈراؤنی صورت سے لگے بھاگنے اور افسوس ہے کہ اب بھی مسلمانوں کی طرف سے استمالت اور تالیفِ قلوب کی مطلق کوشش نہیں کی جاتی۔ وہ پشت ہا پشت کے موروثی مسلمانوں کو اسلام سے نکال دینے کی فکر میں لگے ہیں۔ مسلمانوں کو کافر کہہ بیٹھنا، مرتد بنا دینا یہ تو ان کی ایک معمولی بات ہے[۹۰]۔

نذیر احمد کا یہ بیان نہ صرف ان کے عہد بلکہ آج کے دور پر بھی ایک حقیقت پسندانہ تنقید ہے جو پوری دنیا کے عدم رواداری مسلم معاشروں کو اپنے رویے پر غور و فکر کی دعوت اور مذہب کے معاملے میں رواداری کا پیغام دیتا ہے۔ بہرحال نذیر احمد توحید کو اسلام کا مترادف خیال کرتے ہیں اور اسلام کو صرف توحید کا داعی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام کی اصل توحید ہی ہے۔ انھیں اس بات پر اصرار ہے کہ اسلام کو اپنے اسی پہلو پر زور دینا چاہیے۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص مسلمان

ہے جو موحد ہے، جس کا یقین خدا کی وحدانیت میں ہے۔ انھوں نے توحید کو مذہب کی بنیاد قرار دے کر گویا ایک طرح کے آفاقی مذہب میں اپنے عقیدے کا اظہار کیا۔ بھلے ہی انھوں نے توحید میں لوگوں کے عقیدے کو اسلام کا نام دیا لیکن ان کا بنیادی میلان آفاقی مذہب کی جانب ہے لیکن یہ ان کے مذہبی رویّے کا ایک پہلو ہے۔

نبوت اور معجزات

نبوت کے بارے میں اشاعرہ اور اکثر مسلمانوں کا یہ خیال ہے کہ نبی 'فوق البشر' ہے، نبوت ایک منصب ہے خدا جس کو چاہے عطا کرتا ہے اور معجزہ اس کے لیے شرط ہے۔ لیکن نذیر احمد نے اس خیال کے برعکس قرآن اور حدیث سے مثالیں پیش کرتے ہوئے کہا کہ پیغمبر اسلام بشر تھے اور ان میں تمام بشری خصائل موجود تھے[۹۱]۔ ان کے نزدیک پیغمبر وہ شخص ہے جو انسان کامل ہو اور دوسروں کو بھی انسان کامل بنانے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ نبوت خدا کی جانب سے عطا کیا ہوا کوئی منصب نہیں ہے بلکہ جب انسان اس کمال کے درجے کو پہنچ جاتا ہے تو خدا اسے نبوت کے کام کے لیے منتخب کر لیتا ہے کیوں کہ ایسا ہی شخص اپنا نمونہ دوسروں کے سامنے پیش کر کے معاشرے میں امن و قانون قائم کر سکتا ہے۔ نذیر احمد نے اس خیال کی بھی نفی کی کہ نبوت کے لیے معجزہ شرط ہے۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ 'قرآن میں کہیں صاف لفظوں میں پیغمبر اسلام کے معجزے کا مذکور نہیں بلکہ بعض مقامات میں تو معجزے سے صریح انکار کیا گیا ہے'[۹۲]۔ اپنی اس دلیل کے جواز میں نذیر احمد سورۃ بنی اسرائیل کا حوالہ اور اس کا اردو ترجمہ پیش کرتے ہیں جس میں کفارِ مکہ پیغمبر اسلام سے طرح طرح کے معجزات دکھانے کی فرمائشیں کرتے تھے۔ جس پر خدا نے پیغمبر اسلام کو یہ ہدایت دی کہ وہ کفار مکہ سے کہہ دیں کہ 'میں کیا چیز ہوں یہی ایک بندہ بشر خدا کا بھیجا ہوا اور بس'[۹۳]۔ نذیر احمد یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ معجزہ نبی کے بس میں نہیں ہوتا ہے

اس لیے معجزے سے نبوت پر استدلال کرنا بے معنی ہے[94]۔ ان کے نزدیک اسلام 'عین فطرت' اور معجزہ 'خلافِ فطرت' ہے اس لیے انھیں یہ دونوں چیزیں باہم متغائر معلوم ہوتی ہیں۔ انھوں نے کہا کہ قرآن میں دو معجزات یعنی معراج اور شق صدر کا حوالہ دیا جاتا ہے' لیکن بعض مفسروں نے ان کے الفاظ کی ایسی توجیہہ کی ہے کہ معجزہ گیا گزرا ہو جاتا ہے[95]۔ معجزات کے بعض مفسروں سے نذیر احمد کی مراد شاید سرسید جیسے مفسرین سے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ معجزات اور کرامات جیسی خلاف فطرت چیزوں سے 'خدا کی قدرت کے قائل ہوتے ہیں' لیکن انھوں نے اصول فطرت سے اس کو پہچانا ہے۔ وہ خود کو فطرت پسند یا اس وقت کی رائج زبان میں اپنے نیچری ہونے کا علی الاعلان دعوا کرتے ہیں اور اصول فطرت کو تمام دینی امور کے پرکھنے کی کسوٹی قرار دیتے ہیں[96]۔ اپنے اسی اصول کے مطابق انھوں نے پیغمبروں کے لیے معجزے کی شرط کو غیر ضروری قرار دیا' پیغمبر اسلام کو پہچانا اور ان کو سچا جانا اس کے علاوہ امت کو کی گئی پیغمبر اسلام کی 'تعلیم و تلقین' ان کی نبوت کو ثابت کرنے کے لیے نذیر احمد کے نزدیک سب سے زیادہ ٹھوس اور قوی ترین ثبوت ہے[97]۔ لیکن وہ معجزے کے امکان کو خارج نہ کر سکے۔ اس کے حق میں انھوں نے دو جواز پیش کیے۔ 'ایک خدا کی قدرت کہ وہ چاہے پانی سے جلانے کا کام لے اور آگ سے بجھانے کا۔ دوسرے خدا کے کاموں میں دخل دینا چھوٹا منہ بڑی بات ہے... ممکن ہے کہ خدا کسی مصلحت سے قانونِ فطرت کسی خاص صورت کے لیے ملتوی کر دے[98]۔' یہ کہہ کر کہ خدا مخصوص صورت حال میں قانون فطرت کو ملتوی کر کے معجزہ دکھا سکتا ہے' نذیر احمد نے اپنے فطرت پرست اور نیچری ہونے کے بلند بانگ دعوے کے باوجود معجزے کے امکان کا غیر فطری اور عقل مخالف جواز پیش کیا۔ ایسا کر کے وہ اشاعرہ اسکول کے قریب پہنچ گئے' جس کا خیال ہے کہ خدا معجزہ دکھا سکتا ہے اور اس کے لیے اسباب کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔

نذیر احمد کے نزدیک نبی بشر ہوتا ہے۔ لیکن اس کے قوا میں اعتدال ہوتا

ہے۔ وہ نہ صرف انسان کامل ہوتا ہے بلکہ اس میں دیگر لوگوں کو بھی کامل بنانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کا کام اپنا نمونہ پیش کرکے معاشرے میں امن قائم کرنا ہے' وہ خلاف فطرت کسی خوبی کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لیے اس سے کسی قسم کا کوئی معجزہ بھی صادر نہیں ہوتا۔ انھوں نے نبی کے لیے معجزے کی شرط کو لازمی نہیں قرار دیا تاہم معجزے کے امکان سے بھی انکار نہیں کیا۔

سوال یہ اُٹھتا ہے کہ نذیر احمد سائنس اور عقل سے مذہب اسلام کی تطبیق کیوں نہیں کرتے اور اس کے بجائے سائنس کو صرف علمی میدان تک اور عقل کو علمی اور دنیاوی امور تک ہی کیوں محدود کر دیتے ہیں؟ اس کا جواب تو انھوں نے ضرور دیا لیکن سوال کرنے والے ذہن کو اس سے اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے اُن تمام بنیادی اعتقادات پر ان کا پختہ عقیدہ تھا جو کسی بھی مذہب کی عمارت کے لیے ستون کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس لیے سائنس اور عقل سے مذہب اسلام کی تطبیق کی راہ میں ان کی ٹھوس مذہبی تربیت اور اسلام میں ان کا پختہ عقیدہ آڑے آتا ہے اور وہ نہیں چاہتے کہ سائنس ان باتوں کی چھان بین کرے جن پر مذہب اسلام کی بنیاد ہے۔ وہ مذہبی عقائد کے بارے میں کسی شک و شبہے میں نہیں پڑنا چاہتے۔ مزید برآں وہ عقلیت اور سائنس کے حامی بھی نہیں تھے بلکہ وہ سائنس کو 'بس کی گانٹھ' اور تمام مذاہب کا 'دشمن' خیال کرتے تھے[99] اس لیے بھی انھوں نے مذہب اسلام اور سائنس کی یکسر مطابقت کو درست خیال نہیں کیا۔ شاید انھیں خدشہ تھا کہ سائنس سے مذہب کی تطبیق کی صورت میں بعض اسلامی عقائد کو رد کرنا پڑے گا۔ اسی خدشے کے پیش نظر نذیر احمد نے مذہبی امور میں سائنس اور عقل کے استعمال کی ممانعت کی اور صرف اخلاقی میدان میں عقل اور مذہب کے درمیان اشتراک عمل کی ضرورت پر زور دیا کیوں کہ یہاں دونوں کے درمیان اتفاق ہے۔

ان کا اصل مقصد اسلام کو حشو و زوائد سے پاک کرکے اس کے اصل

پھرے، اس کی اصلی روح اور اس کے فطری پن کو پیش کرتا ہے۔ اس عمل میں انھوں نے صرف توحید کو اسلام کی روح قرار دیا اور پیغمبر اسلام پر ایمان لانا اور دنیاوی امور سے متعلق ان کی ہدایتوں پر عمل کرنا غیر ضروری خیال کیا۔ انھوں نے دین اور دنیا کو دو خانوں میں تقسیم کر کے کہا کہ اسلام نہ صرف دنیاوی ترقی حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے بلکہ وہ ترقی کے عین موافق بھی ہے۔ نذیر احمد نے مذہبی منافرت اور گروہ بندی کے پیش نظر تمام ادیانِ عالم اور بانیانِ مذاہب کا مقصد ایک قرار دیا۔ اس طرح انھوں نے نہایت کشادہ دلی اور آفاقی مذہب میں اپنے عقیدے کا اظہار کیا۔

حالی

اپنی تشکیلی ہیئت کی سطح پر مذہب اسلام ایک بہت ہی طاقت ور ادارہ تھا جس کے عقائد و نظریات مسلمانوں سے ایسے اعمال کا مطالبہ کرتے تھے جو مصلحین کی نظروں میں "دنیاوی ترقی کے خلاف خیال کیے جاتے تھے۔ "دنیاوی ترقی کی خاطر ایک ادارے کے طور پر اسلام کو مسترد تو نہیں کیا جا سکتا تھا۔ البتہ اس میں اتنی گنجائش ضرور تھی کہ اس کے عقائد و نظریات کو وقت اور حالات کے تقاضوں سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا جاتا جس سے مسلمانوں کے لیے ترقی کی راہ ہموار ہوتی اور وہ اس پر گامزن ہو سکتے۔ مذہب اسلام کے عقائد و نظریات کو حالی کی درست کرنے کی کوشش بدلتے ہوئے معاشی حالات (اقتصادی بنیاد) سے ان کی مطابقت تھی اور بیک وقت اسلام کے تقاضوں میں modification مسلم معاشرے کی اقتصادی بنیاد کو بہتر بنانے کی کوشش تھی۔ اس طرح حالی نے بنیاد اور ڈھانچہ دونوں سطح پر معاشرے کی اصلاح کا خیال ظاہر کیا اور خود اس کی طرف توجہ کی۔

حالی نے مذہب اسلام کے موضوع پر جو کچھ بھی لکھا اس میں یہ احساس

کارفرما ہے کہ ہندوستانی معاشرے میں اسلام کی جو شکل رائج ہے اس میں اکثر ایسے عناصر داخل ہو گئے ہیں جو اُس کے اجزاء نہیں ہیں اور یہ مروّجہ اسلام انسان کو بے عملی، سستی، کاہلی اور قسمت پرستی کا درس دیتا ہے۔ دوسری طرف اسلام کی شکل اتنی مسخ ہو گئی ہے کہ یہ رسم ورواج کا پشتارہ ہو کر رہ گیا ہے۔ جو ترقی اور تہذیب کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ حالی موجودہ اسلام کا نقشہ اپنی مسدس میں اس طرح کھینچتے ہیں :-

سدا اہلِ تحقیق سے دل میں بل ہے　　حدیثوں پہ چلنے میں دیں کا خلل ہے
فتاووں پہ بالکل مدارِ عمل ہے　　ہر اک رائے قرآں کا نعم البدل ہے
کتاب اور سنّت کا ہے نام باقی
خدا اور نبی سے نہیں کام باقی

جہاں مختلف ہوں روایات باہم　　کبھی ہوں نہ سیدھی روایت سے خوش ہم
جسے عقل رکھے نہ ہرگز مسلّم　　اُسے ہر روایت سے سمجھیں مقدّم
سب اس میں گرفتار چھوٹے بڑے ہیں
سمجھ پر ہماری یہ پتھر پڑے ہیں

کرے غیر گر بُت کی پوجا تو کافر　　جو ٹھہرائے بیٹا خدا کا تو کافر
جھکے آگ پر بہر سجدہ تو کافر　　کواکب میں مانے کرشمہ تو کافر
مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں
پرستش کریں شوق سے جس کی چاہیں

نبی کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں　　اماموں کا رتبہ نبی سے بڑھائیں
مزاروں پہ دن رات نذریں چڑھائیں　　شہیدوں سے جا جا کے مانگیں دعائیں
نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آئے
نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے

وہ دیں جس سے توحید پھیلی جہاں میں ہوا جلوہ گر حق زمین و زماں میں
رہا شرک باقی نہ وہم و گماں میں وہ بدلا گیا آ کے ہندستاں میں

ہمیشہ سے اسلام تھا جس پہ نازاں
وہ دولت بھی کھو بیٹھے آخر مسلماں[۱۰۱]

لیکن اس حقیقت سے بھی آگاہ تھے کہ دنیا کے تمام مذاہب میں ایک خاص مدت کے بعد قسم قسم کے عناصر در آتے ہیں جو دراصل ان مذاہب کے عناصر نہیں ہوتے لیکن ان کو مذہبی درجہ دے دیا جاتا ہے اور ان کی وجہ سے اصل مذاہب کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور وہ اس وقت تک ان کا حصہ خیال کیے جاتے ہیں جب تک کوئی مصلح ضرورت کے مطابق ان کی اصلاح کا قصد نہیں کرتا:

> اصل یہ ہے کہ ہر مذہب ایک مدت کے بعد اپنی اصلیت سے متجاوز ہوتے ہوتے ایک طومار طویل الذیل ہو جاتا ہے اور جب تک کوئی سخت ضرورت داعی نہیں ہوتی وہ برابر بڑھتا چلا جاتا ہے، لیکن جب زمانے کی ضرورتیں اہل مذہب کو شکنجے میں کھینچتی ہیں تو وہ مذہب کی اصلیت دریافت کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بہت سے ملکی قوانین اور بہت سے قصے کہانیاں، بہت سے رسم و رواج، بہت سے بے جا تعصبات اور بہت سے ظنون و اوہام، جو امتداد ایام کے سبب مذہب کے عناصر و ارکان بن جاتے ہیں، ان سے دست بردار ہو کر اصل مذہب پر قناعت کرتے ہیں[۱۰۲]

اسی لیے انھوں نے مصلح کا رول اختیار کیا اور مغربی تعلیم کی اشاعت کے پیش نظر جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کی ضرورت محسوس کی[۱۰۳]۔ مگر ابتداءً ۱۸۷۵ء میں حالی کا خیال یہ تھا کہ مذہب اسلام کی تعبیر عقل اور فطرت کے ذریعے نہیں کی جا سکتی۔ ان کے خیال میں انسان 'مبدا و معاد کی حقیقت' کی دریافت کے لیے عقل کے استعمال کی صورت میں ہر جگہ ٹھوکریں کھائے گا اور راہ راست سے

بھٹک جائے گا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کو قدرت نے ان امور کا علم عطا کیا ہے اور اس سلسلے میں عقل اس کی رہنمائی نہیں کر سکتی۔ اس لیے انھوں نے مذہبی عقل کے استعمال کی ممانعت کی۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ حالی کا ذہن زیادہ پختہ اور سائنسی ہوتا گیا اور وہ زمانے کی ضرورت اور تقاضے سے زیادہ باخبر ہوتے گئے۔

حالی کا خیال ہے کہ اسلام کو مذہبی رہنماؤں نے نہایت ہی دشوار بنا دیا ہے جب کہ وہ اس کے برعکس نہایت ہی آسان اور لچک دار مذہب ہے۔ انھوں نے کہا کہ اسلام تعصب کو جائز نہیں رکھتا ہے بلکہ اس کی مذمت کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام "اہل کتاب" کے ساتھ کھانے اور ان کو کھلانے کی اجازت اور غیر مذہب کے علم و زبان کی تحصیل کی ہدایت دیتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام میں انسان کی رائے کو اس قدر آزادی حاصل ہے کہ پیغمبر اسلام کی ذاتی رائے کو رد یا قبول کرنے کا مسلمانوں کو اختیار حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کپڑا میسر نہ ہونے کی صورت میں اسلام ننگے بدن نماز ادا کرنے کی اجازت دیتا ہے[۱۰۵] حالی نے اسلام کو آسان مذہب ثابت کرتے ہوئے کہا کہ پیغمبر اسلام 'کبھی جوتیوں سمیت نماز پڑھتے تھے اور کبھی ننگے پاؤں'۔ وہ کبھی کبھی ظہر اور عصر کی نماز اس وجہ سے ساتھ ملا کر پڑھتے تھے کہ مسلمان نماز کو مشکل نہ سمجھنے لگیں[۱۰۶]۔ حالی کہتے ہیں کہ اسلام جب تک اپنی اصلی حالت پر قائم رہا اس میں 'کوئی چیز انسان کی واجبی امنگ اور خوشی اور آزادی' کے برخلاف نہ تھی۔ لیکن اس بات پر افسوس ظاہر کرتے ہیں کہ وقت اور زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس پر اس قدر 'حاشیے چڑھنے شروع ہوئے اور رفتہ رفتہ ان کی کثرت اس درجے کو پہنچی کہ متن اور حاشیوں میں تمیز کرنی دشوار ہو گئی بلکہ وہ متن بالکل نظروں سے غائب ہو گیا'[۱۰۷]

حالی نے اپنے مضمون "الدین یسر" میں اُن حشو و زوائد کو تفصیل کے ساتھ درج کیا جو اسلام کی اصل روح کے منافی تھے۔ اس میں انھوں نے اس قسم کی بے راہ رویوں کو متعدد خانوں میں تقسیم کیا۔ حالی نے سب سے پہلے اس خیال کو غلط قرار دیا کہ پیغمبر اسلام سے جتنی احادیث منسوب کی جاتی ہیں ان کا اطلاق بلا امتیاز زمان و مکان

تمام مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ وہ شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے احادیث کی دو قسمیں بتاتے ہیں: پہلی قسم کی حدیث کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے اور جس کے بارے میں قرآن میں آیا: ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا۔ یعنی "جس بات کا رسول تم کو حکم دے اسے مان لو اور جس بات سے وہ تم کو روکے اس سے باز رہو" جس کا مطلب حالی کے نزدیک، شاہ ولی اللہ کے حوالے سے، یہ تھا کہ پیغمبر اسلام کا کام، علم آخرت، علم عجائب ملکوت، علم شرائع واحکام اور علم اخلاق وفضائل اعمال کی تعلیم دینا تھا، جسے شریعت کہا جاتا ہے اور جو اُن کا 'منصبی فرض تھا'؛ لیکن دوسری قسم کی وہ حدیث ہے جس کا تعلق نہ تبلیغ رسالت سے ہے اور نہ اس میں 'اس کے خلاف عملدرآمد کرنے کی ممانعت' کی گئی ہے اور جس کے متعلق پیغمبر اسلام نے کہا کہ "میں صرف ایک آدمی ہوں، جب میں تم کو تمھارے دین کی کوئی بات بتاؤں تو اس کو مان لو، اور جب اپنی رائے سے کوئی بات کہوں تو (یہ جان لو کہ) میں صرف ایک آدمی ہوں[۱۰۱]" اس سلسلے میں حالی نے ایک حدیث نقل کی ہے کہ پیغمبر اسلام جب مدینے تشریف لائے تو وہاں کے لوگوں کو کھجور کے نر درخت کا پھول مادہ پر جھاڑ کر تابیر کرتے ہوئے دیکھ کر ان سے اس عمل کے بارے میں دریافت کیا اور ان کو ایسا نہ کرنے کا مشورہ دیا۔ اس مشورے پر عمل کرتے ہوئے ان لوگوں نے تابیر کو ترک کر دیا لیکن نتیجتاً اس سال پھل کم آیا، جس کے بارے میں لوگوں نے اُن سے ذکر کیا[۱۰۲]۔ یہ سننے کے بعد پیغمبر اسلام نے کہا کہ "میں نے ایک رائے لگائی تھی، سو تم مجھ سے اس رائے کی بابت مواخذہ نہ کرو۔ لیکن جب میں کوئی بات خدا کی طرف سے کہوں تو اسے مان لو کیوں کہ میں خدا پر جھوٹ نہیں باندھتا[۱۰۳]" اس واقعہ سے حالی نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ پیغمبر اسلام نے دینی معاملات میں جو احکام دیے ہیں وہ قابل قبول ہیں لیکن دنیاوی امور میں ان کی ہدایات پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اس طرح انھوں نے پیغمبر اسلام کو دینی رول عطا کیا، دنیاوی نہیں۔ انھوں نے کہا کہ دنیاوی کام وقت، ضرورت اور مصلحت کے مطابق کرنا چاہیے اور یہ ثابت کیا کہ بہت ساری چیزیں جو پیغمبر اسلام کی زندگی میں

جاری تھیں بعد میں خلفا، اور صحابیوں نے مصلحتاً ترک کر دیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے متعدد احادیث اور واقعات پیش کیے۔

حالی قرآن اور حدیث کی روشنی میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ تمام مذاہب کا اصل مقصد صرف انسان کے اخلاق کو بہتر بنانا ہے۔ [۱۱] کہتے ہیں کہ وضو، غسل، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ جیسی ظاہری باتیں "مقصود بالذات نہ تھے" وہ صرف باطن کی صفائی، تزکیۂ نفس اور اخلاق کی درستگی کے وسائل تھے۔ اسی طرح ان کا خیال ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں طہارت، نجاست اور جسمانی عبادت وغیرہ میں کسی قسم کی کوئی شدت نہیں تھی لیکن اس کے بعد کے زمانے میں 'عباد و زہاد و فقہاء، اور صوفیہ' نے ان چیزوں کو نہایت سخت اور مشکل بنا دیا۔ وہ شاہ ولی اللہ کی کتاب حجتہ اللہ البالغہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلام کی زندگی میں مذہبی احکامات پر اس قدر بحث و مباحثہ نہیں ہوتا تھا جس قدر فقیہوں کے زمانے میں شروع ہوا۔ پیغمبر اسلام جب حیات تھے تب وہ جس طرح وضو کرتے تھے، نماز پڑھتے تھے اور حج کرتے تھے اسی طرح صحابہ بھی ان مذہبی فریضوں کو ادا کرتے تھے۔ انھوں نے کبھی یہ نہیں کہا کہ 'وضو میں چھ فرض ہیں یا چار۔ اور (فقہاء کی طرح) کوئی صورت فرض کر کے اس پر کوئی حکم نہیں لگایا الا ماشاء اللہ اور صحابہ بھی ایسے امور میں آپ سے کچھ سوال نہ کرتے تھے۔'[۱۲] حالی اسلام کو مشکل اور پیچیدہ بنانے کی ساری ذمے داری علماء، فقہاء اور صوفیہ پر عائد کرتے ہیں۔ انھوں نے امام شعرانی کے حوالے سے لکھا کہ خدا اور رسول نے دین میں ہر قسم کی آسانیاں پیدا کیں لیکن عالموں نے اس کو حتی الوسع دشوار بنا دیا۔[۱۳] حالی نے مسدس میں بھی اس موضوع کی طرف رجوع کیا ہے:

شریعت کے احکام تھے وہ گوارا ۔۔۔ کہ شیدا تھے ان پر یہود و نصاریٰ
گواہ ان کی نرمی کا قرآں ہے سارا ۔۔۔ خود الدین یسر نبی نے پکارا
مگر یاں کیا ایسا دشوار ان کو
کہ مومن سمجھنے لگے بار ان کو[۱۴]

حالی نے صوفیہ کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا کیوں کہ انھوں نے سخت عبادتیں اور ریاضتیں کر کے اور مسلسل روزے رکھ کے دوسروں کو بھی ایسا کرنے کی تلقین کی اور اس طرح مسلمانوں پر ایک بارِ گراں ڈال دیا۔ انھوں نے کہا کہ صحابہ دنیا کے وہ تمام کام کرتے تھے جس سے مذہب اسلام کی شان و شوکت میں چار چاند لگے۔ اگر وہ بھی صوفیہ کی راہ اختیار کر کے خانقاہوں میں دن رات عبادت کرنے میں مشغول رہتے تو آج دنیا میں اسلام کا نام و نشان تک نہ ہوتا۔[115] ان کا خیال ہے کہ فقیہوں نے اسلام کے چھوٹے چھوٹے مسائل پر اس قدر تحقیقات کیں اور بال کی کھال نکالی کہ اس سے آسان مذہب پیچیدہ ہو گیا اور صوفیہ نے جس طرح دنیاوی معاملات کو ترک کر کے دن رات خود کو اذکار و اشغال، روزہ نماز اور اسی قسم کی عبادتوں میں مشغول رکھا اس سے مذہب سخت اور مشکل ہو گیا۔ اور نتیجے میں مسلمانوں کی دنیاوی ترقی کی راہیں مسدود ہو گئیں اور تنزل ان کا مقدر ہو گیا۔[116]

اپنے ایک دوسرے مضمون میں حالی "صوفیا اور صوفی منش شعرا" کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگر ان کی نصیحتوں پر ساری دنیا عمل کرنے لگے "تو دنیا بالکل اُجڑ جائے اور دنیا کے سارے کاروبار درہم برہم ہو جائیں۔ شجاعت اور ہمت، عقل اور تدبر، محنت اور جفاکشی، عدالت اور سیاست غرض کہ وہ سب صفتیں جو انسان کو انتظام معاش کے لیے عطا ہوئی ہیں یک قلم معطل اور بے کار ہو جائیں اور انسان کے لیے کوئی استحقاق خلیفۃ اللہ بننے کا نہ رہے۔"[117]

حالی صوفیہ کی اس لیے تنقید کرتے ہیں کہ ان کے مقاصد اور صوفیہ کے اعمال متصادم تھے۔ حالی غیر متحرک مسلم معاشرے میں حرکت اور عمل پیدا کرنا چاہتے تھے اور صوفیہ کے اعمال اس کے برعکس مسلمانوں میں جمود کا موجب تھے۔

حالی کہتے ہیں کہ مذہب اسلام میں بہت سے عناصر ان حدیثوں کی وجہ سے در آئے ہیں جو کسی نہ کسی مقصد کے تحت وضع کر لی گئی تھیں۔ علماء کے ایک گروہ نے ثواب اور اجر کے پیش نظر تلقین کی خاطر احادیث وضع کرنے یا ضعیف اور

متروک احادیث کے روایت کرنے کو جائز خیال کرکے بے شمار حدیثیں وضع کیں حالی نے ایسی حدیثوں کی ایک لمبی فہرست پیش کی[۱۱۸]۔ انھوں نے کہا کہ متعدد احادیث کسی خاص شخص کی مخالفت یا موافقت میں بھی وضع کی گئیں[۱۱۹]۔

امام جوزی (۱۲۰۱-۱۶/۱۱۱۵) کے حوالے سے حالی لکھتے ہیں کہ اس قسم کی حدیثیں وضع کرنے والوں کا تیرہ افراد پر مشتمل ایک بہت بڑا گروہ تھا جس کے سربراہ وہب بن وہب اور قاضی بختری وغیرہ تھے۔ ان تیرہ افراد میں شامل ایک شخص محمد ابن عکاسہ کرمانی نے فاریابی کے ساتھ مل کر دس ہزار سے زیادہ حدیثیں وضع کی تھیں۔ حالی لکھتے ہیں کہ ابن جوزی نے حدیثوں میں کذب و اختراع سے کام لینے والوں کو متعدد گروہوں میں تقسیم کیا ہے جن میں سے چند کا انھوں نے ذکر کیا:

پہلا گروہ : بعضے تارک دنیا ہیں جنھوں نے حدیث کی نگہداشت سے غفلت کی۔

دوسرا گروہ: بعضوں کی تحریریں ضائع ہوگئیں اور انھوں نے اپنی یاد کے بھروسے پر غلط روایتیں بیان کردیں۔

تیسرا گروہ: بعضے ثقات [معتبر لوگ] بھی ہیں جو بڑھاپے میں آکر خرف [بدحواس] ہو گئے۔

چوتھا گروہ : بعضوں نے سہو سے غلط روایت کی اور جب اپنی غلطی سے خبردار ہوئے تو ان کو صحیح روایت کرنے سے شرم آئی۔

پانچواں گروہ: بعضے زندیق اور ملحد ہیں جنھوں نے شریعت میں رخنہ اور خرابی ڈالنے کے لیے عمداً اور جان بوجھ کر حدیثیں وضع کیں۔

چھٹا گروہ : بعضے ایسے بھی تھے جنھوں نے ثواب و اجر کی امید پر ترغیب و ترہیب کے لیے حدیثیں وضع کیں۔

ساتواں گروہ: بعضوں نے اپنے مذہب کی تائید میں جعلی احادیث بنائیں۔

آٹھواں گروہ: بعضوں نے یہ ٹھہرالیا تھا کہ جس کسی کا کوئی عمدہ قول ہاتھ لگے اس میں اسناد اپنی طرف سے شامل کردیجئے اور آں حضرت تک اسناد کو پہنچا دیجیے۔

نواں گروہ: بعضوں نے سلاطین وملوک کو خوش کرنے اور ان کا تقرب حاصل کرنے کے لیے یہ شیوہ اختیار کیا تھا۔

دسواں گروہ: بعضے قصہ گو اور واعظ تھے جو لوگوں کو حسنِ بیان پر فریفتہ کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے اور کتب صحاح میں اس قسم کی حدیثیں نقل کی گئی ہیں۔[۱۳]

حالی کا خیال ہے کہ اسلام میں غیر اسلامی عناصر اس وجہ سے بھی در آئے ہیں کہ مفسرین نے اپنی تفسیروں میں اپنی طرف سے ہزاروں ایسی احادیث درج کر دیں ضعیف، متروک اور وضع کردہ تھیں، جن کے اسباب ان کے نزدیک یہ ہیں۔

۱۔ صحابہ، تابعین، تبع تابعین ومن بعدہم کے اقوال بلا ذکر اسناد بہ حسب ضرورت اپنی اپنی تفسیروں کی تقویت کے لیے حدیث نبوی کے پیرایہ میں نقل کر دیے گئے۔

۲۔ یہودیوں سے سنے سنائے لاانتہا جھوٹے اور بے بنیاد قصے تفسیروں میں بھر دیے گئے۔

۳۔ بہت سے مسائل اصول و فروع کے قرآن شریف کی عبارات و اشارات سے محض اپنی رائے اور قیاس کے موافق استنباط کیے گئے۔ نہ اس کی تائید کے لیے کوئی حدیث صحیح نقل کی اور نہ کسی صحابی یا تابعی کا قول لکھا۔

۴۔ جن موجوداتِ علوی و سفلی کا ذکر قرآن شریف میں آیا ہے، ان کے حقائق کی تشریح ارسطو اور بطلیموس اور دیگر فلاسفۂ یونان کے موافق کی گئی۔

۵۔ متکلمین نے مخالف فرقوں کو الزام دینے اور اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے صدہا آیتوں کی تفسیریں اپنی مرضی کے موافق کیں اور آیاتِ قرآنی کو کھینچ تان کر کہیں سے کہیں لے گئے اور یہ تمام کوڑا کرکٹ اصل دین میں داخل سمجھا گیا اور وحی سماوی کی طرح واجب التسلیم خیال کیا گیا۔[۱۴]

حالی کہتے ہیں کہ عہدِ عباسیہ میں مصر، شام، یونان اور قبرص وغیرہ سے

مسلمانوں کو فلسفے کی کتابیں دستیاب ہوئیں لیکن جب ان کے تراجم عربی زبان میں ہوئے تو اسلام کے مروجہ اصولوں میں اتھل پیدا ہو گئی۔ اس صورت حال میں مسلمانوں نے اسلام کو سچا مذہب ثابت کرنے کے لیے اس فلسفے سے اسلام کی تطبیق کی اور ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی جس کی وجہ سے اسلام میں ایسے نئے خیالات در آئے جن کا فی الحقیقت اسلام سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ لیکن "رفتہ رفتہ جیسا کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا ہے اس جدید فلسفے میں صدہا مباحث ضرورت سے زیادہ بڑھا دیے گئے اور خوب دل کھول معرکہ آرائیاں کی گئیں۔ چونکہ یہ کام کسی جماعت یا کمیٹی نے مل کر نہیں کیا تھا بلکہ جدا جدا طبع آزمائیاں ہوئی تھیں اس لیے ضروری تھا کہ ان کی رایوں میں بے شمار اختلافات واقع ہوں۔ پس اس طرح دین اسلام میں بے شمار فرقے بن گئے۔"[۱۲۲]

یہاں پر حالی نے علماء کے نئے علم کلام ایجاد کرنے کو در پردہ اسلام میں غیر اسلامی اور نئے خیالات پیدا ہونے کا سبب قرار دیا لیکن اپنے ایک دوسرے مضمون میں انھوں نے ان نئے علوم سے اسلام کی تطبیق کو مقتضائے وقت کے مطابق ہی نہیں بلکہ مستحسن بھی قرار دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

> جب فلسفہ یونانیہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور بطلیموس اور ... ارسطو کے خیالات عرب اور عجم کے گلی کوچوں میں منتشر ہو گئے تو الحاد اور بے دینی نے لوگوں کے دلوں میں چٹکیاں لینی شروع کیں۔ یہاں تک کہ نصوص قرآنی اور احادیث نبوی پر دھڑادھڑ اعتراض ہونے لگے اور جا بجا دین میں رخنے ڈالنے لگے۔[۱۲۳]

ایسی صورت میں علماء نے یونانی فلسفے سے اسلام کا تطابق کر کے یا فلسفیانہ مسائل کو غلط ثابت کر کے "الحاد کی آنچ سے دین کو" بچایا اور اسلام کے معترضین کو خاموش کر دیا۔ اس عمل میں یونانی فلسفے کے مقابلے میں انھوں نے جو فلسفہ قائم کیا اسے علم کلام کے نام سے جانا جاتا ہے۔[۱۲۴]

حالی نے محسوس کیا کہ مسلمانوں نے قرآن اور حدیث سے روشنی حاصل کرنی بند کردی ہے اور انھوں نے تقلید اور بدعت کو ہی اصل اسلام سمجھ لیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ مسلم معاشرے میں اب قرآن کا صرف یہ رول رہ گیا ہے کہ چھوٹے چھوٹے بچے مکتبوں میں اس کو توتے کی طرح پڑھتے ہیں اور بڑے لوگ اس کے مفہوم پر غور کیے بغیر اس کی تلاوت کرتے ہیں، اس کو قبرستان میں پڑھتے ہیں اور رمضان کی تراویح میں بددلی کے ساتھ 'اُکتا اُکتا کر' پورا قرآن سنتے ہیں۔[۱۲۵]

اُن کا خیال ہے کہ مسلم معاشرے میں جو طور طریق اور رسوم وعادات رائج ہیں ان کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ سب غیر اسلامی ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے دو پلڑی ٹوپی' پردے دار انگرکھا' ڈھیلا یا تنگ مہری کا پاجامہ' نوک دار جوتی' زمین پر بیٹھ کر کھانے وغیرہ کو پیش کیا اور کہا کہ مسلمانوں نے انھیں 'غیر قوموں' سے سیکھا ہے۔ انھوں نے کہا کہ مسلم معاشرے میں شادی بیاہ کے جو رسم و رواج ہیں انھیں بھی مسلمانوں نے ہندوستان آکر سیکھا ہے۔ لیکن اب وہ اسلام کا ایسا حصہ ہو گئے ہیں کہ اس سے ان کو علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔[۱۲۶] ان کے نزدیک اسلام میں آج جتنے بھی حشو و زوائد نظر آتے ہیں ان کی سب سے بڑی وجہ یہ 'تقلید اور رسوم بدعات' ہیں۔

اپنے ایک دیگر مضمون "زمانہ" میں حالی تقلید کو مسلمانوں میں سب سے زیادہ جمود پیدا کرنے والی اور ان کی ترقی کے مانع چیز قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے مسلمان تجارت' زراعت' حرفت اور علم و فن کے میدان میں پچھڑے ہوئے ہیں اور دینی معاملات میں بھی وہ 'مجبور اور بے اختیار' ہیں۔ انھوں نے ایسے لوگوں کی مثال اس بے بس پرندے سے دی ہے جس کے بال و پر کٹے ہوں اور جس کی آنکھوں پر پٹی بندھی ہو۔ انھوں نے کہا کہ اس تقلید کی وجہ سے مسلمانوں میں نہ 'طاقت پرواز ہے اور نہ نگاہِ دوربین'۔[۱۲۷] ان کے نزدیک ہندوستانی معاشرے میں رائج موجودہ اسلام کے تقاضے اس قدر بڑھ گئے تھے کہ اگر مسلمان ان کو پورا کرنا چاہتے تو ان کو اتنی فرصت بھی نہ ملتی

کہ وہ بہ مشکل اپنے اور اپنے بال بچوں کے لیے دو وقت کی روٹی کا انتظام کر سکتے. اس صورت حال میں ان کے لیے عزت کی زندگی گزارنے اور مذہب اسلام کی شان و شوکت بڑھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا. جب کہ دوسری طرف حالات اس طرح بدل رہے تھے کہ اس میں متوسط قسم کے طرز زندگی اختیار کرنے کے لیے بھی مسلمانوں کو ایسی تدابیر کرنے کی ضرورت تھی جو گذشتہ زمانے میں حکومت چلانے کے لیے کرنی پڑتی تھیں۔[۱۲۸] حالی خدا سے دعاگو ہیں کہ "بارخدایا! ہماری قوم کو تقلید بیجا اور وضع داری بے سروپا سے نجات دے اور ان کو دینی اور دنیوی ترقیات پر آمادہ کر۔ [کیوں کہ] ان کا ادب ان کو قدما سے آگے نہیں بڑھنے دیتا اور ان کی وضع داری ان کو پستی سے بلندی کی طرف نہیں جانے دیتی۔"[۱۲۹]

حالی کا بیان ہے کہ مسلمان جو صرف مذہب اسلام ہی کو قابل قبول خیال کرتے ہیں. اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف اسلام ہی من جانب اللہ ہے اور دیگر مذاہب من جانب اللہ نہیں ہیں. وہ قرآن کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "وان من امة الا خلا فیها نذیر یعنی کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں کوئی نبی نہ گزرا ہو۔ وہ اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ "منھم من لم نقصص علیک یعنی ہم نے بعض انبیاء کا حال تجھ سے (اے نبی آخرالزماں) بیان نہیں کیا" ان کا خیال ہے کہ مسلمان اسلام کو اس وجہ سے 'ترجیح' دیتے ہیں کہ اسلام کے ظہور کے وقت موجودہ مذاہب اپنی اصل حالت پر قائم نہیں تھے اور "حق و باطل" میں کوئی امتیاز باقی نہیں رہ گیا تھا. حالی کہتے ہیں کہ "شرک و بدعت نے توحید اور سنن راشدہ کو دبا لیا تھا اور خود غرض عالموں کی تحریفات اور مقلد جاہلوں کی جہالت اور متعصب دین داروں کے غلو سے تمام شریعتوں کے موضوع بدل گئے تھے۔" ایسے حالات میں پیغمبر اسلام نے 'حق کو باطل سے جدا کیا' اور اس وقت کے رائج مذاہب میں در آئے غیر مذہبی عناصر کو 'دور کر کے ایک خالص کندن نکالا اور اسی کا نام اسلام رکھا۔'[۱۳۰] حالی کا یہ بیان کم از کم دو وجوہ سے اہم ہے: ایک یہ کہ وہ مذہب کے معاملے میں متعصب نہیں ہیں اور اسلام کے ساتھ دنیا کے

دیگر مذاہب کو بھی من جانب اللہ سمجھتے ہیں اور ان کو تعظیم کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اس طرح آفاقی مذہب کے قائل نظر آتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حالی اپنی اس توجیہہ سے یہ پیغام دینا چاہتے ہیں کہ جن بنیادوں پر مسلمانوں نے دیگر مذاہب کو رد کر کے اسلام کو فوقیت دی تھی کہیں انہی بنیادوں پر لوگ اسلام کو رد نہ کر دیں۔

مسلمانوں کی معاشرتی تشکیل نو اور ترقی، جدید سائنس اور مغربی علوم و فنون کی تحصیل کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس سلسلے میں بیداری کی تحریک شروع ہو چکی تھی اور اس کی جانب مسلمانوں میں مثبت رویّہ ظاہر ہو رہا تھا۔ ان علوم و فنون کی تحصیل کا لازمی نتیجہ تھا عقلیت، روشن خیالی اور تشکیک۔ اس کے بارے میں ان کے عہد کے تمام دانش وران متفکر تھے اور حالی کو بھی اسی بات کا اندیشہ تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان کو مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے جدید علوم کی تحصیل کی ضرورت کا بھی احساس تھا۔ اس لیے حالی نے جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کا ایمان اسلام پر قائم رکھنے کے لیے اسلام کو حشو و زوائد سے پاک کرنا چاہا اور سائنسی علوم کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرنے کا مشورہ دیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اسلام من جانب اللہ ہے اور یہی خالص اور سچا مذہب ہے۔ اس لیے وہ عقل کی کسوٹی پر بھی سچا اترے گا۔ اس کے علاوہ انھوں نے دنیا کے تمام مذاہب کو من جانب اللہ قرار دیا اور آفاقی مذہب میں اپنے یقین کا اظہار کیا۔

حالی چاہتے ہیں کہ مسلمان ان اقدار کو ترک کریں جو اسلام کی روح اور تعلیمات کے خلاف، جدید اقدار کو قبول کرنے کی راہ میں حائل اور مانع ترقی ہیں اور ان اسلامی اقدار کو اختیار کریں جو خالص، سادہ اور ترقی کے موافق ہیں۔ ان کی پوری مذہبی تاویل میں یہ بات کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ اسلام نہایت ہی آسان مذہب ہے، اس میں حرکت و عمل پر زور ہے اور یہ دنیاوی تہذیب و ترقی کا ضامن ہے۔ مذہب کے حوالے سے وہ انہی خطوط پر مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے خواہاں تھے جو مسلمانوں کو تہذیب و ترقی کی راہ پر گامزن کر سکتی تھی۔

شبلی

شبلی کا خیال تھا کہ ان کے عہد میں مغربی علوم وفنون اور سائنس کی نشرو اشاعت سے مذہبی تصورات اور جدید تعلیم یافتہ اذہان میں انقلاب آچکا تھا جس وجہ سے اسلام کو عباسیوں کے عہد سے بھی بڑھ کر خطرے کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا۔ ایسی صورتِ حال میں پھر ایک ایسے 'نئے علم کلام کی ضرورت' محسوس کی جارہی تھی جو تجربے اور مشاہدے پر مبنی علوم کا مقابلہ کرسکے کیوں کہ پرانے علم کلام کی ابتدا ظنی اور قیاسی فلسفے کے مقابلے کے لیے ہوئی تھی لیکن موجودہ علوم کا مقابلہ 'محض قیاسات عقلی اور احتمال آفرینیوں' سے نہیں کیا جاسکتا۔[۱۲۱] عہد عباسیہ میں جس صورتِ حال میں علم کلام کی ابتدا ہوئی اس کا ذکر کرتے ہوئے شبلی کہتے ہیں کہ "جب یونان وفارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں آئے، اور تمام قوموں کو مباحثات اور مناظرات میں عام آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا' پارسی' عیسائی' یہودی' زنادقہ ہر طرف اٹھ کھڑے ہوئے اور... عقائد ومسائلِ اسلام پر اس آزادی اور بیباکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے اعتقاد متزلزل ہوگئے۔" لیکن علمائے اسلام نے بھی خاموشی اختیار نہیں کی بلکہ انھوں نے 'نہایت شوق اور محنت سے فلسفہ سیکھا اور جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلے میں استعمال کیے تھے' ان ہی سے ان کے وار روکے'۔ اس طرح یونان اور فارس کے علوم سے مذہب اسلام کی تطبیق دینے سے علم کلام کی ابتدا ہوئی۔ شبلی نے بھی اپنے عہد کی ضرورتوں کے مطابق علم کلام کے موضوع پر تواتر کے ساتھ چار کتابیں لکھیں۔

مذہب، سائنس اور عقل وفطرت

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مشاہدے اور تجربے پر مبنی جدید علوم وفنون نے

ادیانِ عالم کو جو چیلنج کیا تھا شبلی اس کا سائنسی اور علمی جواب دیں گے کیوں کہ اس وقت سائنسی انکشافات اور ایجادات نے پوری دنیا کے لوگوں کے مذہبی عقائد کو متزلزل کر دیا تھا اور اس کی زد میں نہ صرف اسلام تھا بلکہ بشمول عیسائیت تمام مذاہب عالم تھے اور اس سے شبلی نہ صرف باخبر تھے بلکہ انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا تھا کہ نئے تعلیم یافتہ لوگ ان خیالات سے متاثر ہو کر الحاد کی جانب مائل ہو رہے تھے لیکن شبلی نے یورپیوں کے جن اعتراضات کی طرف زیادہ توجہ کی وہ اسلام کے 'قانونی اور اخلاقی مسائل' تھے[۱۳۲] کیوں کہ شبلی کا خیال تھا کہ یورپین کسی مذہب میں ان 'مسائل' کو اس کے عقائد سے زیادہ اہم خیال کرتے ہیں۔ لیکن نئے تعلیم یافتہ افراد کے نزدیک 'قانونی اور اخلاقی مسائل' کے مقابلے میں غیر سائنسی اور غیر فطری مذہبی عقائد کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا تھا۔ تاہم شبلی غیر اہم مسائل کو اہم خیال کر کے ان کی جانب توجہ دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ ان امور کو پیش کرتے ہیں جن کے بارے میں کسی بھی شخص کو خصوصاً اس شخص کو جو ان پر معترض ہوتا ہے قائل نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ وہ ان کی کوئی سائنٹفک دلیل نہیں پیش کر سکے۔ بلکہ شبلی نے جدید سائنسی انکشافات اور ایجادات کے نتیجے میں پیدا شدہ شک و شبہہ کو دور کرنے اور الحاد اور مادہ پرستی کا مقابلہ کرنے کی غرض سے ان کا جواب سائنسی علوم و فنون کی روشنی میں دینے کے بجائے ان کا رول ہی محدود کر دیا اور واضح الفاظ میں کہا کہ مذہبی امور سے ان کا کوئی واسطہ نہیں۔ شبلی کے نزدیک سائنس کا کام یہ دیکھنا ہے کہ "عناصر کسقدر ہیں؟ پانی کن چیزوں سے مرکب ہے؟ ہوا کا کیا وزن ہے؟ نور کی رفتار کیا ہے۔ زمین کے کس قدر طبقات ہیں؟" لیکن اس کے برعکس "خدا موجود ہے یا نہیں؟ مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں؟ خیر و شر یا نیکی و بدی کوئی چیز ہے یا نہیں؟ ثواب و عقاب ہے یا نہیں؟" وہ سوالات ہیں جو مذہب کے دائرے میں آتے ہیں۔ شبلی نے اس کے بعد سوال کیا کہ "ان میں سے کونسی چیز ہے جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے"[۱۳۳] ان کا خیال ہے کہ سائنس مذہب کے دائرے میں

آنے والے امور میں مداخلت نہیں کرسکتا ہے اور نہ ان امور کو صحیح یا غلط ثابت کرسکتا ہے۔ شبلی اپنے اس موقف کے حق میں سائنس دانوں کا یہ خیال نقل کرتے ہیں کہ "ہم کو ان چیزوں [یعنی مذہبی عقیدوں کے وجود] کا علم نہیں یا یہ کہ 'یہ چیزیں مشاہدہ اور تجربہ کے احاطے سے باہر ہیں' یا یہ کہ ہم ان باتوں کا یقین نہیں کرتے کیونکہ ہم صرف اُن باتوں کا یقین کرتے ہیں جو تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہو سکتی ہیں"۔ شبلی مذہبی امور کے بارے میں سائنس دانوں کے اس خیال کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان لوگوں پر اعتراض کرتے ہیں جو سائنس دانوں کا سہارا لے کر ان امور کی عدم موجودگی ثابت کرتے ہیں اور ان سے انکار کرتے ہیں۔ وہ ایسے لوگوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ "کوتاہ نظر عدم علم سے علم عدم سمجھ جاتے ہیں۔ سائنس والے کہتے ہیں کہ ہم کو یہ چیزیں معلوم نہیں، کوتاہ بین اس کے یہ معنی لیتے ہیں کہ ہم کو ان چیزوں کا نہ ہونا معلوم ہے، حالانکہ ان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے"۔[۱۳۴]

شبلی یہ ضرور تسلیم کرتے ہیں کہ یورپی مادہ پرستوں نے 'مادہ کے متعلق عجیب عجیب اسرار معلوم کیے ہیں' اور ان کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مذہب، خدا اور روح وغیرہ کے منکر ہیں۔ لیکن شبلی کہتے ہیں کہ وہ مادہ پرست دراصل ان باتوں کے منکر نہیں ہیں بلکہ 'ان چیزوں کا ثبوت' ان کے 'دائرۂ تحقیقات سے باہر ہے'۔[۱۳۵] تاہم بعض مادہ پرست 'نفی کا دعویٰ بھی کر بیٹھتے ہیں اور انھیں کی ملمع کاریاں ہیں جس نے ہمارے ملک کے نوجوانوں کی آنکھوں کو خیرہ کر دیا ہے'۔ ان مادہ پرستوں کو شبلی 'کم دیکھ کے' اور 'اپنی حد سے' بڑھے ہوئے خیال کرتے ہیں۔

شبلی کے نزدیک مذہب اور سائنس میں تو کوئی میل نہیں قائم ہو سکتا، فلسفہ البتہ کہیں کہیں مذہب سے ٹکرا جاتا ہے، کیوں کہ اس کے مختلف دبستان ہیں، اور ان کے درمیان سخت اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے بعض روح اور خدا کے منکر ہیں اور بعض روح اور خدا کے قائل۔ ان کے اصول اخلاق بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ مزید یہ کہ فلسفے کا 'قطعیات اور یقینیات میں ... شمار نہیں ہوتا'۔ اس لیے مذہب کو اس

سے کوئی خطرہ نہیں۔[۱۳۶]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید شبلی نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ مذہب کو سائنسی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے یا دونوں میں مطابقت پیدا کرنے سے مزید پیچیدگی پیدا ہوگی یا اس عمل میں بہتیرے ان مذہبی امور کو مذہب سے خارج کرنا پڑے گا جو اسلام کا حصہ خیال کیے جاتے ہیں۔ مزید یہ کہ ان کے نزدیک یہ طریق کار اختیار کرنے سے 'الحاد اور بے دینی کے خیالات' پیدا ہوتے تھے۔ شاید اسی لیے انھوں نے اس قسم کی کوشش کو لاحاصل خیال کر کے یہ طریق کار اختیار نہیں کیا اور سائنس اور مذہب کا دائرۂ کار مقرر کر دیا اور سائنسی ایجادات و انکشافات میں مذہب اور مذہبی امور میں سائنس کو غیر ضروری قرار دیا۔

شبلی نے مذہب اور سائنس کی حد بندی اپنے تاریخی تجربے کی روشنی میں کی کیوں کہ جب سولھویں اور سترھویں صدی میں یورپ میں پادریوں کا غلبہ تھا تو انھوں نے سائنس اور مذہب کا دائرۂ کار مقرر کرنے اور سائنسی ایجادات و انکشافات میں عدم مداخلت کا رویّہ اختیار کرنے کے بجائے مذہب کے دائرے کو وسیع کر کے اس میں سائنسی ایجادات و انکشافات کو بھی شامل کر لیا، ان کو مذہب اور کتاب مقدس کے خلاف تصور کیا اور سائنس اور سائنس دانوں (کوپرنیکس (۱۵۴۳-۱۴۷۳) اور گلیلیو (۱۶۴۲-۱۵۶۴) وغیرہ) کو مردود قرار دیا جس کی وجہ سے مذہب اور سائنس میں کشیدگی پیدا ہوگئی اور پادریوں کی وہم پرستی کو مذہب اور مذہب کو علم و حقیقت کا مخالف خیال کیا گیا۔ لیکن شبلی کے نزدیک اسلام میں ان دونوں کے درمیان کوئی کشیدگی نہیں پائی جاتی کیوں کہ اس نے ابتدا ہی میں علی الاعلان کہہ دیا تھا کہ "تم لوگ دُنیا کی باتیں خود خوب جانتے ہو" (انتم اعلم بامور دنیاکم)۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں بے شمار فرقوں، ان کے درمیان شدید اختلافات اور نہایت چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے خارج کیے جانے کے باوجود کبھی بھی کسی کو سائنسی اور علمی ایجادات و انکشافات کی بنیاد پر کافر نہیں قرار دیا گیا۔[۱۳۷]

وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "مسلمانوں نے علمی تحقیقات اور ایجادات کو کبھی مذہب کا حریف مقابل نہیں سمجھا۔ بلکہ محققین نے صاف تصریح کر دی کہ اسباب کائنات اور مسائل ہیئت وغیرہ نبوت کی سرحد سے بالکل الگ ہیں اور انبیا کو تہذیب اخلاق کے سوا اور کسی چیز سے غرض نہیں"[۱۳۸] برطانوی لوگ مسلمانوں پر یہ الزامات عائد کرتے تھے کہ وہ تنگ دل اور متعصب ہیں اس لیے شبلی نے ان کے ان الزامات کی تردید کرتے ہوئے یہ وضاحت پیش کی۔ انھوں نے مسلمانوں کی 'آزادی اور آزاد پسندی' کے ثبوت میں مسلم عہد حکومت میں ابن الراوندی (متوفی ۵/۹۵۶ء) کی مثال پیش کی، جس کا نام احمد بن یحییٰ تھا اور جو 'بہت بڑا فاضل تھا لیکن وہ کسی وجہ سے ملحد ہو گیا تھا۔ اس نے اسلام، قرآن اور انبیا پر اعتراضات کرتے ہوئے متعدد کتابیں لکھیں لیکن 'نہ اس کو قتل کیا گیا'، نہ سزا دی گئی'، نہ جلاوطن کیا گیا'۔ البتہ عالموں نے 'اس کی ملحدانہ کتابوں کے رد لکھے اور اس کے تمام اعتراضات کی دھجیاں اُڑا دیں'۔ جبکہ یورپ میں صورت حال بالکل اس کے برعکس تھا۔ وہاں 'ذرا ذرا سی آزادی پر لوگوں کو زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ یورپ میں ابتداءً جن حکما نے سائنس کے نئے مسائل دریافت کیے سب کو اس شبہے کی بنا پر قید و بند کی مصیبت جھیلنی پڑی کہ وہ مسائل مذہب کے خلاف ہیں' انتہا یہ کہ دوربین کا موجد (گلیلیو) بھی دار و گیر سے نہ بچ سکا'۔[۱۳۹]

ایک طرف سائنس کے سامنے مذہب کے نہ ٹھہرنے کی یورپین تنقید کی شبلی نے یہ کہہ کر نفی کر دی کہ سائنس اور مذہب دونوں کا دائرۂ کار الگ ہے' ان دونوں میں کوئی میل نہیں' اس لیے سائنس سے مذہب کی تطبیق کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا اور کہا کہ اس تنقید کی زد میں عیسائیت تو آسکتی ہے کیوں کہ اس نے اپنے دائرے میں تمام دنیاوی امور کو بھی شامل کر لیا ہے لیکن اس کا اطلاق اسلام پر نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں دینی اور دنیاوی امور کو ایک دوسرے سے الگ قرار دیا گیا ہے۔ دوسری طرف شبلی نے اسلام کو عقل اور فطری مذہب ثابت کرنے کی حتی الوسع کوشش کی اور اپنی کتاب الکلام میں ترول سیمان نامی ایک یورپین نیچری کے فطری مذہب

—— دیانتہ طبیعیۃ —— کا خاکہ پیش کیا اور کہا کہ مذہب اسلام ژول سیمان کے پیش کردہ خاکے کے مطابق عقلی اور فطری ہے۔ سیمان نے اپنے خاکے میں زور دے کر یہ کہا تھا کہ اس کے مطابق جو مذہب ہوگا وہ عقلی اور فطری ہوگا۔ شبلی نے اپنے موقف کے حق میں قرآن کی آیتوں کا حوالہ پیش کرکے یہ ثابت کیا کہ قرآن میں عقل سے کام لینے، پر زور دیا گیا ہے" اسلام میں جن اصولوں پر عمل کرنے کی تلقین کی گئی ہے ▪ عقلی ہیں اور اسلامی عقائد بھی عقلی دلائل پر مبنی ہیں۔[۱۴۰]

شبلی کے یہاں سائنس سے مذہب کی تطبیق کی کوئی گنجائش نہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مولانا روم کے یہاں چارلس ڈارون کے اصول ارتقاء کے ابتدائی خیالات اور جدید سائنس کے تجاذب اجسام، تجاذب ذرات اور تجدد امثال جیسے چند اصولوں کی نشاندہی کا موقع بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔[۱۴۱] انھوں نے اپنی دانست میں اسلام کو عقلی اور فطری ثابت کرنے کے بعد یہ اعلان کیا کہ دنیا میں اسلام ہی ایک واحد مذہب ہے جو عقل سے ثابت ہے، اور جو یہ دعوا کرتا ہے کہ مذہب کو عقل کی بنیاد پر قبول کرنا چاہیے۔ ان کے نزدیک 'یہ وہ بڑا فرق ہے جو علانیہ اسلام کو، تمام دوسرے مذاہب سے ممتاز کرتا ہے'۔[۱۴۲]

لیکن سوال یہ ہے کہ عقل کن چیزوں یا عناصر سے مرکب ہے؛ کیا عقلی ہونے کے لیے سائنسی ہونا ضروری نہیں ہے؟ کیا عقل کو سائنس سے الگ کر کے دیکھا جاسکتا ہے؟ کیا سائنسی وہی ہے جو مسائل کو مشاہدے اور تجربے کی بنا پر قطعی اور یقینی ثابت، کر سکے؟ کیا فلسفۂ سائنس نام کی کوئی چیز نہیں؟ کیا سائنس میں قیاس آرائیوں کی کوئی گنجائش نہیں؟ کیا فلسفہ صرف اسی کو کہتے ہیں جو مذہب یا مذہبی امور یا عقیدے کی طرح 'تجربے اور مشاہدے کی دسترس سے باہر' اور قیاسی ہو؟ کیا فلسفے کا سائنس یا سائنسی تجربے یا مشاہدے سے کوئی تعلق نہیں؟ پتہ نہیں شبلی ان امور پر غور کرسکتے تھے یا نہیں لیکن کسی چیز کو عقلی ثابت کرتے وقت ان سوالات سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہ سوالات اس لیے اور بھی اہمیت اختیار کرلیتے ہیں کہ شبلی نے

اپنی کتاب الکلام — 'یعنی علم کلام جدید' — کے ذیلی عنوان میں یہ دعوا کیا ہے کہ اس میں "اسلام کے عقائد کو فلسفۂ حال کے مقابلے میں ثابت کیا گیا ہے۔"

شبلی کا مذہبی رویّہ سائنسی نہیں ہے بلکہ اخلاقی ہے۔ وہ اسلامی عقائد کو اخلاقی میزان پر تولتے ہیں اور ان کو درست خیال کرتے ہیں۔ ان کے پاس اسلام کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اخلاقی جواز کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال دیکھیے: "ہم تفصیل کے ساتھ دکھاتے ہیں کہ عقائد، عبادات، اخلاق، معاشرت کے متعلق آنحضرت نے جو اصول اور مسائل وحی کے ذریعے سے تلقین فرمائے ... اسقدر کامل اور اعلیٰ درجہ کے ہیں کہ کسی حکیم اور مقنن کے خیال میں نہیں آئے اور بغیر وحی الٰہی کے کسی کے خیال میں آ ہی نہیں سکتے تھے"[۱۴۳] اسلام یا کسی بھی مذہب کے لیے بنیادی مسئلہ اُس کے عقائد کا ہوتا ہے اور اگر ان پر کوئی شخص معترض ہوتا ہے تو اس کا جواب عالمانہ یا مدبّرانہ دیا جانا چاہیے۔ اس کا جواب ایک عقیدت مند کی حیثیت سے نہیں دیا جا سکتا ہے۔ اس حیثیت سے جواب دینے کے لیے صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ میرا ان باتوں پر عقیدہ ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسے معاملات ہیں کہ جن کے بارے میں اس شخص کو جس کا اس میں یقین نہیں ہے عقیدت مندانہ جواب دے کر قائل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لیکن شبلی نے ان عقائد پر بحث و مباحثہ کرتے وقت عقیدت مندانہ طرز استدلال اختیار کیا ہے۔

عقائد، روحانیت یا غیر محسوسات

تمام مذاہب کا یہ کہنا ہے کہ جب انسان خدا کی نافرمانی کرتا ہے تو خدا قیامت کے دن اس کو سزا دیتا ہے یا اگر وہ 'خدا کے احکام کی تعمیل' کرتا ہے تو خدا اس کو انعام واکرام سے نوازتا ہے۔ اس عقیدے کے بارے میں شبلی کی رائے ہے کہ گو کہ "یہ خیال عام طبائع کے بالکل مناسب ہے اور عام لوگوں کو نیکی کی طرف مائل کرتے اور بُرائی سے روکنے کے لیے اس سے بہتر کوئی طرز نہیں ہو سکتا... لیکن یہ عذاب و ثواب کی اصل

حقیقت نہیں ہے ... اصل حقیقت یہ ہے کہ جس طرح عالم جسمانیات میں اسباب و علل اثر و موثر کا سلسلہ ہے ... اسی طرح یہی سلسلہ روحانیات میں قائم ہے"[۱۴۴] وہ اس امر کی مثال دیتے ہوئے امام غزالی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ "نیک و بد جس قدر افعال ہیں انکا نیک یا بد اثر روح پر مرتب ہوتا ہے۔ اچھے کاموں سے روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے، بُرے افعال سے اُسمیں آلودگی اور نجاست آجاتی ہے اور یہ وہ نتائج ہیں جو کسی طرح منفک نہیں ہوسکتے۔ جو شخص کسی فعل بد کا مرتکب ہوتا ہے اُسیوقت اس کی روح پر ایک خاص اثر مترتب ہوجاتا ہے اسی کا نام عذاب ہے"[۱۴۵]

شبلی کا خیال ہے کہ عبادت کے متعلق بھی تمام مذاہب میں قسم قسم کی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں اور لوگوں کا یہ سمجھنا کہ 'عبادت خود ایک مقصود بالذات چیز ہے اور اس کا مقصد صرف خدا کی اطاعت کا اظہار ہے' سب سے بڑی غلطی ہے۔ شبلی کے خیال میں عبادت کی ویسی ہی مثال ہے جیسے کوئی بادشاہ اپنے نوکر کی فرماں برداری کی آزمائش کے لیے اس کو حکم دے کہ وہ پوری رات 'ایک پاؤں پر کھڑا رہے' گو کہ اس حکم سے دونوں میں سے کسی کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن اس کا واحد مقصد 'نوکر کی اطاعت کا امتحان' لینا ہے۔ اسی طرح شبلی کے نزدیک 'نماز' روزہ اور حج کا مقصد خدا کے احکام کی تعمیل ہے[۱۴۶]۔ شبلی نے عبادت کے ضمن میں آقا، نوکر اور امتحان کا خیال امام غزالی سے مستعار لیا ہے[۱۴۷] جس کو انھوں نے خود سے ذرا ترقی دے کر پیش کیا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان کا اپنا بھی خیال ہے۔

اس سلسلے میں شبلی ایک نہایت ہی اہم بات کہتے ہیں کہ انسان کے ذہن میں خدا کا تصور اسی قسم کا پیدا ہوا جیسا رعایا کے ذہن میں ایک شہنشاہ مطلق کا ہوتا ہے جس کے بارے میں یہ عام خیال ہے کہ وہ فرماں برداری، وفاداری، جاں نثاری، ادب و تعظیم اور خشوع و خضوع کو پسند کرتا ہے اور شہنشاہ اس شخص کو زیادہ انعام و اکرام سے نوازتا ہے جو اس کی زیادہ سے زیادہ خدمت بجا لاتا ہے۔ یہی وہ بنیادی خیال ہے جس سے 'انسان کو خدا کی عبادت کا خیال پیدا ہوتا ہے' چنانچہ ہر مذہب

میں عبادت کے جسقدر اقسام ہیں سب میں انھی اصول کا عنصر پایا جاتا ہے۔[۱۴۸]

ملائکہ، وحی، واقعات قیامت وغیرہ کے متعلق اشاعرہ کے دعوے کے بارے میں کہ 'یہ ضرور نہیں کہ ایک شے موجود ہو اور نظر بھی آئے'، اس بنا پر ممکن ہے کہ یہ تمام چیزیں موجود ہوں اور نظر نہ آئیں، شبلی کہتے ہیں کہ ان کے ان ہی 'طفلانہ استدلالات اور احتمالات' نے تمام مسلمانوں کو 'بیسیوں دور از کار باتوں کا معتقد بنادیا ہے'[۱۴۹]۔ انھوں نے کہا کہ چوں کہ ان تمام غیر مرئی چیزوں کا قرآن میں ذکر آیا ہے 'اس لیے ان پر ایمان لانا واجب اور شرط اسلام ہے ... لیکن چونکہ قرآن میں ان کی کیفیت مذکور نہیں اس لیے ان کی تشریح مختلف فرقوں نے، مختلف طریقوں سے کی' ہے۔[۱۵۰]

اس طرح شبلی نے محققین اسلام کے بحث و مباحثے کی روشنی میں 'شریعت کے بظاہر خلاف عقل امور' کو تین خانوں میں رکھ کر ان کی تاویل کی۔ اول، شبلی کہتے ہیں کہ ان میں اکثر وہ باتیں ہیں جن کا تعلق مجاز و استعارے سے ہے (اور ان کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے) مثال کے طور پر وہ 'جمادات کی تسبیح'، آسمان و زمین سے خطاب اور انکا جواب، ازل میں بنی آدم کا اقرار، خدا کا عرش پر متمکن ہونا وغیرہ' پیش کرتے ہیں۔ دوم، کہتے ہیں کہ "روحانیات کو جسمانیات کے پیرایہ میں ادا کیا ہے' اور یہ طریقہ تمام مذاہب میں مشترک ہے" کیونکہ شبلی کا خیال ہے کہ "انسان صرف ان چیزوں کا تصوّر کر سکتا ہے جو اُس نے حواس سے محسوس کی ہوں اس لیے جب اُن چیزوں کا بیان کرنا ہوگا جو آئندہ زندگی سے تعلق رکھتی ہیں اور اس کے تصوّر سے بالاتر ہیں تو ضرور ہے کہ ان کو جسمانیات کے پیرایہ میں ادا کیا جائے"۔ اس کے بعد شبلی مثال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ موت کے بعد حاصل ہونے والی راحت و مصیبت کو باغات اور نہروں اور سانپ اور بچھو سے 'تعبیر' کیا گیا ہے۔ شبلی کا خیال ہے کہ علامہ ابن تیمیہ (۱۲۶۳-۱۳۲۷/۲۸) بھی 'ٹھیٹ ظاہری' ہونے کے باوجود اسی خیال کے قائل ہیں۔[۱۵۱] اسلام میں جس طرح کی سزا و جزا کا تصوّر عام ہے حقیقی معنوں میں شبلی کے نزدیک ویسا نہیں ہے۔ بلکہ انسان کو بُرائی سے روکنے اور بھلائی کی طرف راغب کرنے کے لیے اسے استعارتاً یا

مجازاً مادی پیرائے میں بیان کیا گیا ہے۔ جیسا کہ وہ اس سے پہلے کہہ چکے ہیں کہ اچھے یا بُرے کام کا روح پر اچھا یا بُرا اثر پڑتا ہے۔ سوم 'شبلی وحی کے معاملے اور فرشتوں کے وجود کی نوعیت کے بارے میں (جن پر 'ملاحدہ' زیادہ معترض ہوتے ہیں) وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان موضوعات پر 'استغراق اور محویت کی وجہ سے بیداری میں بھی خواب کی حالت میں طاری ہو تو اس قسم کے امور کا محسوس ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں، کیوں کہ خواب میں حواس ظاہری معطل ہوتے ہیں اور روح یا نفس یا قوتِ متخیلہ تنہا کام کرتی ہے' اور یہ 'خاص انبیا اور اولیا کے حواس کے ساتھ مخصوص ہیں'۔ شبلی نے ان غیر محسوسات عام کی یہ تاویل اس لیے بھی پیش کی کہ ان کے مطابق 'علوم موجودہ اور فلسفۂ حال کی رو سے اس احتمال پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے'۔[۱۵۲]

عبادت' سزا و جزا اور بعد از موت راحت و مصیبت کے بارے میں شبلی کی تاویل اس لیے اہمیت اختیار کرلیتی ہے کہ ان کے نزدیک مذہب کے یہ عناصر سماجی رول ادا کرتے ہیں' مذہبی نہیں۔ یہ عناصر معاشرے کو صحت مند' پُرامن اور برائیوں سے پاک بنانے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔ ان کا سماجی رول انسان کو بُرائی سے دور رکھنا اور نیکی کی جانب مائل کرنا ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کی دینی اصلاح اور معاشرتی تہذیب و ترقی کے پیش نظر مروّجہ اسلام کی اکثر غیر مرئی چیزوں کے بارے میں ان کی غلط فہمیوں کو دور کر کے ان کے عقائد کی تہذیب کی۔

نبوت' معجزہ اور خرق عادت

شبلی نبوت کے بارے میں 'اشاعرۂ ظاہر بین' کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ 'نبوت خدا کا عطا کیا ہوا ایک منصب ہے' خدا جس کو چاہتا ہے دیتا ہے' نبوت کے لیے معجزہ شرط ہے' اور یہی نبوت کی فصل اور ممیز ہے'۔[۱۵۳] وہ ان کے اس عقیدے کو چیلنج کرتے ہیں۔ وہ اس عقیدے کے مقابلے میں علم کلام کی ممتاز شخصیتوں کے افکار کے حوالے سے ایک مختلف خیال پیش کرتے ہیں۔

نبوت کے موضوع پر امام رازی، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ کے مباحث کی روشنی میں شبلی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خدا کی جانب سے انسان کو مختلف قسم کی قوتیں ودیعت ہوئی ہیں، جن میں سے ایک کا نام 'قوتِ قدسیہ' ہے جسے 'ملکۂ نبوت' بھی کہا جاتا ہے۔ شبلی کہتے ہیں کہ جس کسی فرد میں یہ قوت یا یہ ملکہ موجود ہوتا ہے اس کا نہ صرف اخلاق کامل ہوتا ہے بلکہ اس میں دیگر لوگوں کو کامل بنانے کی استعداد بھی موجود ہوتی ہے۔ اس شخص کو 'حقائق اشیا' کا علم کسی سے 'تعلیم و تربیت' حاصل کیے بغیر ہوتا ہے۔ یہی شخص نبی ہوتا ہے[۱۵۴]۔ شبلی کے اس بیان میں اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے نبوت کو من جانب اللہ خیال نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ جہاں انسان میں مختلف قسم کی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں وہیں اس میں ایک خوبی نبوت کی بھی پائی جاتی ہے اور جس میں یہ خوبی موجود ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ نبوت جیسے معاملے پر شبلی نے اپنے اس دعوے کے باوجود کہ نیا علم کلام لکھنے کا ان کا مقصد فلسفہ اور شریعت میں مطابقت پیدا کرنا ہے، علامہ ابن مسکویہ (متوفی ۱۰۳۰) کی رائے نقل نہیں کی جب کہ وہ ابن مسکویہ کو 'علوم فلسفہ کا بڑا ماہر' خیال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ 'فلسفۂ یونان کی واقفیت میں فارابی اور ابن رشد [۱۱۲۶/۲۱-۱۱۹۸/۹۹] کے سوا اور کوئی اس کا ہمسر نہیں گزرا'۔ علامہ نے 'فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں' دو کتابیں بھی لکھی تھیں، اور ان کی ایک کتاب الفوز الاصغر بھی شبلی کے پاس موجود تھی جس میں وجود باری، روح اور نبوت جیسے اہم مسائل سے بحث' کی گئی تھی اور جس کا 'انداز بیان بخلاف ابن سینا کے نہایت صاف اور شستہ' تھا[۱۵۵]۔ شبلی نے علم کلام میں وجود باری، روح، نبوت اور وحی جیسے موضوعات پر ابن مسکویہ کے خیالات کو تفصیل سے پیش کیا ہے لیکن ایسا کیوں ہے کہ انھوں نے اپنی بنیادی نظری کتاب الکلام میں جو ایک خاص مقصد کے تحت لکھی گئی تھی اور جس میں وہ نئے مذاق کی بنیاد پر نئے زمانے کے لیے علم کلام مرتب کرنا چاہتے تھے، ان کے خیالات کو پیش نہیں کیا۔ شبلی کو معلوم تھا کہ ابن مسکویہ

نے جو اصول پیش کیا ہے. وہ بالکل ڈارون کی تھیوری کے موافق ہے۔ ایسا بھی نہیں کہ شبلی، ابن مسکویہ کے خیالات سے متفق نہیں ہیں. کیوں کہ شبلی جہاں کہیں بھی کسی خیال سے متفق نہیں ہوتے ہیں. اس کا اظہار کرتے ہیں. لیکن یہاں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ملتا. ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی اسکیم سے ابن مسکویہ کے خیالات شاید مطابقت نہیں رکھتے تھے یا وہ نبوت کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کرنا چاہتے تھے اسے وہ ابن مسکویہ کے خیالات پیش کر کے نہیں کر سکتے تھے. اس امر کی جانب مہر افروز مراد اور کرسچن ٹرال[۱۵۶] نے بھی توجہ نہیں دلائی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ اصول ارتقا کے قائل تھے۔ انھوں نے انسان کی پیدائش اور ترقی کو اسی اصول کے مطابق دیکھا۔ انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ انسان عناصر کے 'باہم ترکیب' پانے کے بعد جمادات، نباتات اور حیوانات کے مراحل سے گزر کر آج یہاں پہنچا ہے اور ترقی کا سلسلہ انسان میں بھی جاری ہے. جب انسان بتدریج ترقی کر کے 'ملکوتیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے'، تو اس مرتبے کو 'نبوت اور رسالت سے تعبیر' کیا جاتا ہے[۱۵۷]

نبوت کے بارے میں اپنا موقف ظاہر کرنے سے پہلے ہی شبلی نے اشاعرہ کے اس خیال کی طرف رجوع کیا کہ معجزہ نبوت کی شرط ہے۔ لیکن تجزیے میں آسانی کے خیال سے یہاں اس کی ترتیب بدل دی گئی ہے۔ بہرحال شبلی خرق عادت کی تعریف اس طرح پیش کرتے ہیں: "جب کوئی واقعہ، عادتِ جاریہ کے خلاف وقوع میں آتا ہے، تو عام لوگ اس کو خرق عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خرق عادت ممکن ہے، ورنہ اس کا وقوع کیونکر ہوتا' حالانکہ وہ واقعہ اسباب [مادی حالات] ہی کی وجہ سے وقوع میں آتا ہے، گو وہ اسباب غیر معمولی ہوتے ہیں[۱۵۸]"۔ شبلی نے اشاعرہ کے اس خیال کی زور شور سے نفی کرتے ہوئے کہا کہ اشاعرہ کے علاوہ باقی تمام فرقوں کا یہ یقین ہے کہ خرق عادت کوئی چیز نہیں بلکہ اس کے صادر ہونے کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے. اس سلسلے میں انھوں نے امام رازی، بوعلی سینا اور

شاہ ولی اللہ کے خیالات بھی نقل کیے۔[159]

شبلی کہتے ہیں کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ معجزہ صادر ہوتا ہے تو اس سے کیسے ثابت ہو سکے گا کہ معجزہ دکھانے والا شخص نبی ہے۔ وہ سوال کرتے ہیں کہ اگر ایک شخص نبوت کا دعوا کرتا ہے اور اپنے دعوے میں کہتا ہے کہ وہ 'لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہے' اور وہ دراصل ایسا کرنے پر قادر بھی ہے تو اس سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ وہ واقعی ایک نبی بھی ہے؟ اس کے نبوت کے دعوے سے اس کے فعل کا کیا رشتہ ہے؟[160] شبلی کہتے ہیں کہ پیغمبروں کو معجزے سے منسوب کر کے دیکھنے کا ہی نتیجہ تھا کہ جب پیغمبر اسلام عرب میں اسلام کی دعوت دیتے تھے تو وہاں کے لوگ ان پر ایمان لانے کے بجائے نبوت کے ثبوت میں ان سے معجزہ دکھانے کی فرمائش کرتے تھے۔ لیکن خدا نے قرآن میں پیغمبر اسلام کو ہدایت دی کہ وہ ان سے کہہ دیں کہ میں تو پیغمبر ہوں، لوگوں کو خوشخبری دینے اور خوف دلانے والا ہوں اور صرف آدمی ہوں۔ اس طرح شبلی نے پیغمبر اسلام کو ایک بشر قرار دیا اور پیغمبر سے منسوب ان خصوصیات اور مسلمانوں میں رائج اس عقیدے کو مسترد کر دیا کہ ان سے معجزات صادر ہوتے ہیں۔ انھوں نے نبوت کے لیے معجزے کو غیر ضروری قرار دیا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ معجزہ نبوت کا لازمی جزو نہیں ہے۔ شبلی نے امام رازی، امام غزالی اور شاہ ولی اللہ کے بارے میں لکھا کہ وہ بھی اس بات کے قائل تھے۔[161] اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ "کوئی چیز اصول قدرت کے خلاف وجود میں نہیں آسکتی، اس لیے جب کوئی فرقہ یا کوئی شخص (اشاعرہ کے سوا) کسی خرق عادت کا قائل ہو تو اسکی مراد صرف یہ ہوگی کہ وہ واقعہ عام عادت جاریہ کے خلاف وقوع میں آیا ہے، نہ کہ وہ درحقیقت خلاف اصول قدرت ہے۔"[162]

شبلی خرق عادت سے متعلق اشاعرہ اور 'فرقہ جدیدہ' (سرسید جیسے لوگوں) کے خیالات کی سخت تنقید کرتے ہیں کیوں کہ ان دونوں کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ انھوں نے اس سلسلے میں انتہا پسندانہ موقف اختیار کیا ہے۔ ایک طرف اشاعرہ ہر قسم کے 'ناممکن اور محال واقعات' کو خرق عادت میں شمار کرتے ہیں اور دوسری

طرف فرقہ جدیدہ ان کے ردعمل میں خرق عادت اور معجزے کے امکان ہی سے انکار کرتا ہے۔ لیکن شبلی کا خیال ہے:

...خرق عادت تمام مذاہب کا ایک ضروری عنصر ہے، اور اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اسلام میں بھی کچھ نہ کچھ اس کی جھلک موجود ہے... قرآن مجید میں اس قسم کے جو واقعات منقول ہیں، فرقہ جدیدہ ان کی عموماً تاویل کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن مجید میں اس قسم کا ایک واقعہ بھی مذکور نہیں، لیکن انصاف یہ ہے کہ قرآن مجید بلکہ تمام آسمانی کتابوں میں اس قسم کے واقعات کے مذکور ہونے سے انکار نہیں ہوسکتا، بے شبہ اشاعرہ کی افراط بچّوں کے وہم پرستی کے درجے تک پہنچ گئی ہے، لیکن انکار محض کرنا بھی کچھ کم ہٹ دھرمی نہیں ہے۔[۱۶۳]

لیکن کس بنیاد پر خرق عادت کے منکرین یہ دلیل لاتے ہیں کہ معجزہ یا خرق عادت کا وجود ثابت نہیں یا اس کا امکان نہیں؟ ان کے خیال کو پیش کرتے ہوئے شبلی لکھتے ہیں کہ ان کا یہ دعوا ہے کہ "خرق عادت، قانون فطرت کے خلاف ہے اور جو چیز قانونِ فطرت کے خلاف ہے وہ ممتنع ہے۔" شبلی کہتے ہیں کہ خرق عادت کے منکرین کی اس دلیل کے دوسرے حصے سے کسی شخص کو انکار نہیں ہوسکتا، لیکن اس دلیل کے پہلے حصے — قانونِ فطرت — کو کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ وہ سوالات کرتے ہیں کہ "کیا فطرت کے تمام قوانین منضبط ہوچکے ہیں؟ کیا اس پر اطمینان ہوچکا ہے کہ ہم جن امور کو قانون فطرت سمجھ رہے ہیں وہ درحقیقت قانون فطرت ہیں؟" سوالات کرنے کے بعد شبلی کہتے ہیں کہ "علوم جدیدہ کی تحقیقات اور تجربہ نے سیکڑوں ایسے قانون فطرت دریافت کیے جو پہلے معلوم نہ تھے اور یہ سلسلہ برابر قائم ہے..." بلکہ "خود یورپ کے محققین اس بات کو تسلیم کرتے جاتے ہیں کہ جس قدر تحقیقات بڑھتی جاتی ہے، ناممکن چیزیں، ممکن ثابت ہوتی جاتی ہیں۔"[۱۶۴]
لیکن ہندوستان میں ہر جدید تعلیم یافتہ شخص کا یہ خیال ہے کہ یورپ میں خرق عادت اور معجزے پر یقین نہیں کیا جاتا ہے اس وجہ سے یہ لوگ یہاں بھی خلاف فطرت واقعہ

کا انکار کرتے ہیں اور اس پر یقین کرنے والے لوگوں کا مذاق اُڑاتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ دنیا میں ہمیشہ طبیعین اور مادہ پرستوں کو' جن کی تحقیقات' اجسام اور خواص اجسام پر محدود ہوتی ۔ ' خرق عادت اور معجزے سے انکار رہا ہے[۱۶۵] لیکن شبلی اس پر زور دیتے ہیں کہ انسان میں ایک ایسی قوت ضرور پائی جاتی ہے جس سے 'ایسے عجیب وغریب افعال سرزد ہوتے ہیں جنکو علوم جدیدہ کے اساتذہ بھی خرق عادت سے تعبیر کرتے ہیں اور اعتراف کرتے ہیں کہ وہ جسم و مادے کے دسترس سے باہر ہیں'۔ شبلی اس قوت کو روح یا 'ترکیب جسم کا خاصہ' خیال کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ "خوارق عادات سے کسی عاقل کو انکار نہیں ہوسکتا' البتہ فرق یہ ہے کہ وہم پرست اور خوش اعتقاد لوگ ان چیزوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ بلا کسی سبب اور واسطے کے براہ راست خود خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں اور خواص کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم اسباب میں ہر چیز وابستۂ علت ہے' اسلیے ان خرق عادات کا بھی کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے[۱۶۶]"۔ شبلی' بوعلی سینا اور امام غزالی کے حوالے سے لکھتے ہیں' کہ خرق عادت کا ایک بڑا سبب قوت نفسانی کا اثر بھی ہے[۱۶۷]

شبلی اخیر میں 'اشاعرہ اور آج کل کے مسلمانوں' کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ 'ہر قسم کے محالات اور حقیقی ناممکنات' کو بھی خرق عادت کے امکانات میں شامل کرلیتے ہیں لیکن ان کا ذہن اس قوی امکان کی طرف مائل نہیں ہوتا کہ ان 'واقعات' کو بیان کرنے میں 'راویوں' سے بھی غلطی ہوسکتی ہے۔ اس لیے وہ مسلمانوں کو ان کی تہذیب واصلاح کے پیش نظر تنبیہہ کرتے ہیں کہ ہر ناممکن اور محال چیز کو خرق عادت میں شمار نہیں کرنا چاہیے اور ان کو مشورہ دیتے ہیں کہ اس قسم کے واقعے پر اس وقت تک اعتبار نہیں کرنا چاہیے جب تک اس کا قطعی ثبوت نہ مل جائے۔ بلکہ انھوں نے یہ بھی کہا کہ قرآن کے 'قطعی الثبوت' اور 'واجب التسلیم' ہونے کے باوجود ان امور پر بھی کافی غور وخوض کرنے کی ضرورت ہے کہ اس میں مذکورہ خرق عادت کے ثبوت

میں جو الفاظ آئے ہیں وہ اس بات کی قطعی دلیل ہیں یا نہیں؟ اس طرح شبلی نے خرق عادت سے متعلق اشاعرہ اور فرقہ جدیدہ کے 'انتہا پسندانہ' موقف کے بیش نظر بیچ کی ایک راہ نکالی اور خرق عادت کے امکان میں اپنے یقین کا اظہار کیا۔

جب نوجوان مسلمانوں کے درمیان جدید سائنسی علوم کی نشر و اشاعت ہوئی تو وہ مذہب کے غیر فطری غیر عقلی اور پیچیدہ امور پر اعتراض کرنے لگے' ان کے عقائد میں تزلزل آگیا اور وہ الحاد کی جانب مائل ہونے لگے جس سے شبلی کے نزدیک اسلام کے لیے زبردست خطرہ پیدا ہوگیا۔ انھوں نے اس دو طرفہ وار کو روکنے کے لیے پرانے علم کلام کی روشنی میں نئے مذاق کے مطابق صاف اور سادہ پیرائے میں مذہب اسلام کی نئی تاویل پیش کرنے کی کوشش کی تاکہ متشککین اور ملاحدین کے دل میں بات اتر جائے۔ انھوں نے اس عمل میں اپیل بھی عقل کے بجائے دل ہی سے کی۔ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ مذہب پر منکرین اور جدید تعلیم یافتہ لوگوں کے اعتراضات کی نوعیت سائنسی تھی جب کہ شبلی نے ان اعتراضات کا جواب دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا وہ مجموعی اعتبار سے غیر سائنسی تھا۔ انھوں نے منکرین خدا مادہ پرست سائنس دانوں کا جواب متشکک سائنس دانوں کے اقوال سے دیا' جن کا خیال تھا کہ خدا کے عدم وجود کا ان کو علم نہیں ہے' خدا ہو بھی سکتا ہے نہیں بھی۔ ظاہر ہے اس طرز استدلال سے ان کا مقصد حل نہیں ہوتا تھا۔ اس لیے انھوں نے ان دونوں کا دائرۂ کار الگ کر دیا۔ حالانکہ انھوں نے اسلام کو حتی الامکان عقلی اور فطری مذہب ثابت کرنے کی کوشش بھی کی۔ لیکن انھوں نے مذہب کی نئی تاویل سائنسی طرز استدلال کے بجائے اخلاقی دینی اصولوں پر کی۔ اس لیے ان کے اس رویّے کو اخلاقی دینی اصولوں پر مبنی طرز استدلال قرار دیا جا سکتا ہے۔

شبلی نے مذہب اسلام کے تقریباً ان تمام عناصر کی' جو غیر عقلی اور غیر فطری معلوم ہوتے تھے' دینی اعتبار سے فطری تاویل پیش کی۔ انھوں نے اس خیال کی نفی کی کہ اسلام ایک پیچیدہ' سخت اور مشکل مذہب ہے اور اس کے

احکام پر عمل کرنا دشوار ہے۔ انھوں نے اس کے برعکس اس کو سادہ، اس کے مذہبی احکام کو نہایت نرم، آسان اور سہل العمل خیال کیا اور اس کی 'سادگی' اور عقلیت پسندی کو تمام مذاہب سے ممتاز قرار دیا۔ مذہب کے مخالفین کے اس اعتراض کے پیش نظر کہ دنیا کے تمام مذاہب معاشرتی ترقی کی راہ میں مانع ہیں، انھوں نے دیگر مذاہب کے ضمن میں اس اعتراض کو درست قرار دیا لیکن اسلام کے بارے میں دعوا کیا کہ معاشرتی ترقی کے تمام اصول اس میں موجود ہیں اور یہ مذہب نہ صرف ترقی کا معاون ہے بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا بھی ہے۔

باب ۵

خلاصہ اور موازنہ

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے انگریزی حکومت کے قیام کے بعد ہندوستانی معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں کو محسوس کیا۔ سائنسی اور تکنیکی اعتبار سے غیر ترقی یافتہ ہندوستان میں مغربی سائنسی تحقیقات و ایجادات کا اطلاق دیکھ کر متاثر ہوئے اور اس کا برملا اظہار کیا۔ بدلے ہوئے حالات میں انھوں نے مسلم معاشرے کے روایتی قدیم علوم و فنون، آداب، اطوار اور تصورات و نظریات کو قصۂ پارینہ خیال کیا۔

جب سرسید اور ان تینوں شمس العلماء نے اپنے طور پر مسلمانوں کے درمیان رائج روایتی نظام تعلیم کا جائزہ لیا تو اسے وقت کے تقاضوں سے غیر آہنگ اور نہایت ہی فرسودہ خیال کیا۔ انھوں نے اسے مسلمانوں کی پسماندگی کا اصل سبب اور ترقی کا مانع قرار دیا۔ سرسید نے مسلمانوں میں رائج تمام علوم و فنون کا فرداً فرداً جائزہ لیا اور ان کو مسترد کردیا۔ نذیر احمد اور حالی نے اس پر اجمالی نظر ڈالی۔ نذیر احمد نے قدیم علوم و فنون بشمول زبان عربی اور مسلمانوں کے ادب کو مردود قرار دیا۔ شبلی نے پرانے نظام تعلیم کے موضوع پر متعدد مضامین لکھے لیکن کسی بھی مضمون میں اس کی مذمت نہیں کی۔ البتہ اس نصاب تعلیم کی خامیوں کی طرف اشارے ضرور کیے اور اس میں اصلاح کی ضرورت محسوس کی۔ شاید اس نظام تعلیم کی مذمت کرنا ان کا مقصد بھی نہیں تھا۔ لیکن بدلے ہوئے حالات میں ان کو یہ ضرور احساس تھا کہ یہ نظام تعلیم زمانے کی ضرورتوں

کے مطابق نہیں تھا۔

نذیر احمد نے جدید مغربی سیکولر تعلیم کے ساتھ ضرورت کے مطابق کچھ دینی تعلیم بھی مسلمانوں کے لیے لازمی خیال کیا تاکہ ان کا یقین مذہب اسلام پر برقرار رہے۔ لیکن سرسید نے مسلمانوں کے لیے مغربی سیکولر تعلیم کے ساتھ دینی تعلیم پر بھی کافی زور دیا۔ شبلی نے نہ صرف دینی تعلیم کو ضروری قرار دیا بلکہ دینی اور دنیوی تعلیم پر مشتمل ایک تعلیمی پروگرام مرتب کرنے کا خیال ظاہر کیا۔ لیکن ان تینوں کے برعکس حالی کے یہاں دینی تعلیم کا ذکر نہیں ملتا بلکہ وہ سیکولر تعلیم کے حامی نظر آتے ہیں۔

سرسید نے مسلمانوں کی تہذیب و ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے آرٹس اور سائنس کی تعلیم کو کافی جانا۔ نذیر احمد نے اس مقصد کے حصول کے لیے عام سائنسی تعلیم کو ضروری اور ایک زمانے میں صنعت وحرفت کی تعلیم کو اہم خیال کیا۔ شبلی کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی تبھی ممکن ہوسکتی ہے جب وہ دینی اور دنیوی دونوں علوم کو ساتھ لے کر چلیں تاکہ ان کا رشتہ اپنی ثقافت، تاریخ اور ورثے کے ساتھ بھی برقرار رہے، وہ دنیاوی فوائد سے بھی محروم نہ رہیں اور ان میں جدید تعلیم یافتہ اور قدیم عالم دونوں کی خوبیاں موجود ہوں۔ حالی نے مسلمانوں کی ترقی کے پیش نظر سائنس کی عام تعلیم کو ضروری خیال نہیں کیا بلکہ صنعت وحرفت کی تعلیم پر زور دیا اور صرف اسے ہی مسلمانوں کے لیے راہِ نجات قرار دیا۔ سرسید نے صنعت وحرفت کی تعلیم اس لیے ضروری نہیں خیال کیا کہ موجودہ زمانے میں صنعت کاری کا عمل سست ہونے کے پیش نظر اس قسم کے تعلیم یافتہ افراد کو ملازمت ملنے میں سخت دشواری پیش آئے گی۔ اس خیال کے پیچھے ایک اور نکتہ یہ ہے کہ سرسید کے نزدیک دنیوی تعلیم کے حصول کا مقصد بنیادی طور پر سرکاری ملازمت حاصل کرنا تھا خواہ فلسفیانہ سطح پر انھوں نے اس کا مقصد کچھ اور ہی کیوں نہ قرار دیا ہو لیکن حالی نے سرکاری ملازمت کو غلامی قرار دیا۔ اس لیے ان کا خیال تھا کہ ہندوستان کے لوگوں میں آزادی کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے تکنیکی اور آزادانہ پیشے کی تعلیم دی جائے تاکہ وہ خود سے روزگار مہیا کرسکیں۔ انھیں اس بات کا احساس ضرور تھا کہ حکومت کا تمام تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے ملازمت فراہم کرنا ناممکن تھا لیکن ساتھ ہی ان کا یہ بھی خیال تھا کہ ملازمت سے ترقی

حاصل کرنا ممکن نہیں۔ ان کے نزدیک تجارت سے ہر قسم کی ترقی تو ہوتی ہی ہے۔ تاجروں کے اخلاق وعادات واطوار کی تہذیب بھی ہوتی ہے۔ اسی غرض سے انھوں نے مسلمانوں کو تجارت کرنے کی ترغیب دی۔ ایک زمانے میں نذیر احمد کا بھی یہ خیال تھا کہ مسلمانوں کو صنعت وحرفت کی تعلیم دی جائے کیونکہ انھوں نے محسوس کیا تھا کہ دیسی صنعتوں کے زوال کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ہندوستانی دست کاروں کے آلات نہایت ہی ابتدائی حالت اور بالکل ہی غیر ترقی یافتہ شکل میں تھے۔ اس لیے وہ مغرب کے ترقی یافتہ آلات اور ان سے تیار شدہ مال کا مقابلہ نہ کر سکے اور ان کا زوال ہو گیا۔ لیکن وہ اپنا یہ خیال بدل کر عام سائنسی تعلیم پر زور دینے لگے تھے۔ نذیر احمد نے بھی مسلمانوں کو تجارت کرنے کی ترغیب دی لیکن وہ اس وجہ سے کہ حکومت تمام تعلیم یافتہ افراد کو ملازمت مہیا نہیں کرا سکتی تھی۔ اسی وجہ سے نذیر احمد نے مسلمانوں کی توجہ تجارت کی جانب مبذول کرائی تاکہ وہ ترقی کر سکیں کیونکہ تجارت ترقی کا زینہ ہے۔ لیکن تجارت کرنے کے لیے بھی انھوں نے دنیوی علوم وفنون سے آراستہ ہونا ضروری خیال کیا۔ انھوں نے بھی سرکاری ملازمت کو ایک قسم کی غلامی ہی قرار دیا۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو تجارت اختیار کرنے کا مشورہ دیا لیکن ان کے تعلیمی نظریے کا یہ اہم پہلو نہیں ہے۔ نذیر احمد کے تعلیمی نظریے کے اس پہلو کا سرا ایک طرف سرسید اور دوسری طرف حالی سے ملتا ہے۔ سرسید نے بھی مسلمانوں کو بڑے پیمانے پر تجارت کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ مسلمان آزادانہ پیشہ اختیار کرنے کے بعد آزادانہ خیالات کے حامل ہوں گے۔ چونکہ سرسید اپنے کالج کے طلباء میں حکومت سے وفاداری کا جذبہ پیدا کرنا چاہتے تھے اس لیے بھی طلباء کو تجارت اختیار کرنے کا مشورہ دینے کا مقصد ان کے اندر آزادی کا جذبہ پیدا کرنا نہیں ہو سکتا تھا بلکہ ان کے خیال میں مسلمانوں کو اس لیے تجارت اختیار کرنی چاہیے کہ تمام تعلیم یافتہ افراد کو حکومت ملازمت دینے سے قاصر تھی۔ وہ اس کے متمنی تھے کہ یہ تعلیم یافتہ افراد زیادہ سے زیادہ سرکاری ملازمت حاصل کر سکیں۔ شبلی کے یہاں تجارت کا ذکر نہیں ملتا۔ اس طرح حالی کے تعلیمی نظریے کا سب سے اہم اور ممتاز پہلو یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کو آزادانہ پیشے کی تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دیا تاکہ ان کے اندر غلامانہ ذہنیت پیدا ہونے کے بجائے خود اعتمادی پیدا ہو سکے اور آزادانہ خیال فروغ پا سکے۔ یہ اہم بات ہے کہ حالی نے

علی گڑھ کی تعلیمی تحریک کی حمایت کے ساتھ ایک متبادل تعلیمی پروگرام بھی پیش کیا۔ کسی بھی دوسرے دانشور نے تعلیم اور تجارت کو اس نقطۂ نظر سے نہیں دیکھا۔ حالی اور سرسیّد کے تعلیمی منصوبے میں سب سے بڑا نظریاتی اختلاف یہی ہے۔

نوآبادیاتی صورتِ حال میں محکوم اور پس ماندہ قوم کے لیے حالی نے ایسی تعلیم کی ضرورت محسوس کی اور اس پر زور دیا جو اُن کو برطانوی سامراج سے سیاسی اور معاشی آزادی حاصل کرنے میں معاون ثابت ہو اور ان کی معاشی ترقی کا وسیلہ بن سکے۔ محکومیت کے ماحول میں حالی نے جس قسم کے تعلیمی تصورات پیش کیے اس سے ان کی اعلیٰ سیاسی اور معاشی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے تعلیمی تصورات کا سرچشمہ نوآبادتی صورت حال کی سیاسی اور معاشی سمجھ میں پھوٹتا ہے جبکہ شبلی نے اسی صورت حال میں جو تعلیمی پروگرام پیش کیا وہ بھی اپنی جگہ پر نہایت ہی اہم ہے' وہ نہیں چاہتے کہ مسلمان مغربی سامراج کے تہذیبی حملوں کے سامنے گھٹنے ٹیک دیں اور اس کی برتری تسلیم کریں بلکہ وہ اس صورت حال میں مشرقی تہذیب، ثقافت، مذہب اور تاریخ کی حمایت اور ان پر ہونے والے حملوں کی مزاحمت کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ ہندوستان کے مسلمان دنیوی معاملات میں پسماندہ رہیں۔ اس لیے وہ مغربی علوم وفنون کی تحصیل کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس طرح ان کے تعلیمی منصوبے کو سامراجی تہذیبی حملے اور برتری کے پیش نظر تہذیبی مزاحمت قرار دیا جاسکتا ہے۔

سرسیّد، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے ہندوستانی عورتوں کے بارے میں برطانوی تنقید اور مسلم کنبے اور معاشرے کے تقاضوں کے مدنظر مسلم عورتوں کی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ نذیر احمد کے علاوہ دیگر تینوں دانش وروں نے مسلم معاشرے میں عورتوں کے ساتھ ہونے والے سلوک کو ناروا اور غیر مساوی خیال کیا۔ سرسیّد اور شبلی نے برطانوی معترضین کے جواب میں تاریخ کا سہارا لیتے ہوئے یہ ثابت کیا کہ ایک زمانے میں برطانوی اور یورپین عورتوں کو بھی کسی قسم کا کوئی حق حاصل

نہیں تھا اور وہ بھی سماجی اعتبار سے پستہ حالی کا شکار تھیں۔ انھوں نے کہا کہ ان قوموں نے بعد میں عورتوں سے متعلق قوانین کی اصلاح کر کے ان کی پستہ حالی دور کرنے کی کوشش کی۔ سرسید اور شبلی نے زوردار الفاظ میں کہا کہ اسلام واحد مذہب ہے جس میں عورتوں کو مردوں کے برابر سمجھا گیا ہے اور ان کو مساوی سماجی اور معاشی حقوق حاصل ہیں۔ انھوں نے برطانوی سامراجی معترضین کے جواب میں جو موقف اختیار کیا وہ دیسی تہذیب اور مذہب کی مدافعت کا ایک طرزِ اظہار ہی تھا۔ حالی نے اسلام کی رو سے یہ تو ثابت نہیں کیا کہ اس مذہب میں دونوں صنفوں کو مساوی حقوق حاصل ہیں البتہ مسلم معاشرے میں عورتوں کے ساتھ جس قسم کا سلوک ہوتا تھا اسے انھوں نے مشیتِ ایزدی کے خلاف گردانا۔ نذیر احمد کا خیال تھا کہ اسلام میں دونوں صنفوں کے حقوق برابر نہیں ہے۔ وہ عورتوں کو مردوں سے ذہنی اور جسمانی اعتبار سے کمتر خیال کرتے ہیں یعنی دونوں کو برابر نہیں گردانتے۔ سرسید نے مردوں کو عورتوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق دینے کی بات نہیں کی۔ البتہ انھوں نے برطانوی تنقید کے پیش نظر یہ دعویٰ ضرور کیا کہ اسلام دونوں صنفوں کے درمیان مساوی حقوق کا قائل ہے۔ لیکن عورتوں کی جانب انھوں نے جو رویہ اختیار کیا اس سے مطابقت نہیں رکھتا ہے۔ حالی نے بھی گھر کے اندر عورتوں کے ساتھ مساویانہ سلوک کرنے کی حمایت کی اور اس غرض سے انھوں نے مردوں کے اندر جذبۂ ترحم پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان دانش وروں میں صرف شبلی نے عورتوں کو زیادہ سے زیادہ حقوق دینے کی حمایت کی اور ان کو مردوں کے برابر خیال کیا۔

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے مسلم معاشرے میں رائج عورتوں کے پردے کی حمایت کی۔ اس معاملے میں یہ چاروں دانش ور متفق تھے۔ لیکن شبلی کے علاوہ تینوں اکابرین کا مقصد ان کو مال و اسباب کی طرح گھر کی چار دیواری کے اندر ہی رکھنا تھا کیوں کہ ان کے نزدیک ان کا رول گھر تک ہی محدود تھا۔

لیکن شبلی کی پردے کی حمایت کی نوعیت تہذیبی تھی۔ انھوں نے مسلم عورتوں کے لیے معتدل قسم کے پردے کی حمایت کی۔

سرسید، نذیر احمد اور حالی نے مسلم عورتوں کو گھر سے باہر کوئی سماجی رول عطا نہیں کیا۔ سرسید نے مسلم عورتوں کے بارے میں انتہائی دقیانوسی موقف اختیار کیا اور کوئی رول ان کے سپرد نہیں کیا۔ نذیر احمد اور حالی چاہتے تھے کہ مسلم عورتیں اس قدر ہوش مند اور گھریلو تعلیم یافتہ ہوں کہ وہ مسلم معاشرے کی تشکیلِ نو کا کام گھر کے اندر رہ کر بالواسطہ طور پر انجام دے سکیں۔ نذیر احمد کے مثالی نسوانی کردار گو کہ چار دیواری کے اندر محصور ہیں تاہم عقل مند ہیں اور ترقی کی علامت ہیں[1]۔ اسی طرح حالی نے بھی ایسی عورت کی تشکیل کی جو گھریلو تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود اپنے بیٹے کی ایسی تعلیم و تربیت کرتی ہے کہ وہ اپنی عقل اور حسنِ تدبیر سے کامیابی کی منزلیں طے کرتا جاتا ہے[2]۔ اس لحاظ سے ایک مسلم ماں گھر کے اندر اپنے بچے کی معقول تعلیم و تربیت کر کے مثالی عورت اور کامیابی اور ترقی کی علامت بن جاتی ہے لیکن شبلی کا مثالی مسلم عورت کا تصور ان اکابرین کے تصور سے قطعی مختلف ہے۔ ان کے نزدیک مسلم معاشرے کی تشکیل نو کے لیے مرد کی طرح ہی ایک جدید مسلم عورت کی ضرورت تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلم عورتیں بھی مردوں کی طرح ہر میدان میں مساوی رول ادا کریں۔ ان اکابرین میں شبلی واحد شخص تھے جنھوں نے عورتوں کو ہر قسم کا سماجی رول عطا کیا۔

سرسید نے مسلم عورتوں کے لیے جس قسم کے نصاب کی حمایت کی، اس سے زیادہ دقیانوسی نصاب ممکن نہ تھا۔ اس میں دنیاوی علوم کی ذرہ برابر گنجائش بھی انھوں نے پیدا نہیں کی۔ مسلم عورتیں جس ذہنی پستی میں مبتلا تھیں اس حال میں ان کو رکھنے کے لیے یہ نصاب کافی تھا۔ انھوں نے ان کو تاریخ، جغرافیہ اور بنیادی حساب جیسے مضامین پڑھنے کی بھی اجازت نہیں دی اور تعلیم نسواں کے نصاب میں جدید علوم کی شمولیت کے حامیوں پر مغرب زدگی کا الزام عائد کیا۔ سرسید نے

مسلم عورتوں کی موجودہ حالت اور حیثیت میں ذرہ برابر ردوبدل بھی گوارا نہیں کیا۔ انھوں نے ان کے لیے کسی قسم کے بھی ایسے اسکول کی پُرزور مخالفت کی جہاں ہر طبقے کی عورتیں تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے داخل ہو سکتی تھیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں کٹر خواص پسند رویّے کا مظاہرہ کیا اور مُسلم طبقۂ اشرافیہ کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی لڑکیوں کے لیے مسلم اشرات میں رائج نظام تعلیم کے طرز پر گھروں کے اندر تعلیم کا انتظام کریں۔ نذیر احمد نے شروع میں عورتوں کو ذہنی پستی سے باہر نکالنے کی غرض سے گھریلو مکتب میں ایسے نصاب کی حمایت کی جن میں عام معلوماتی مضامین شامل تھے لیکن بعد میں انھوں نے بھی اس باب میں دقیانوسی رویّہ اختیار کیا اور ان کے لیے صرف اُردو زبان اور بنیادی حساب کی تعلیم کو کافی خیال کیا۔ انھوں نے ان مضامین کی بھی حمایت شاید اس لیے کی کہ عورتوں کو گھر کا نظم ونسق کرنا تھا تعلیم نسواں کے بارے میں انھوں نے بھی خواص پسند رویّہ اختیار کیا۔ نذیر احمد نے سرسیّد کے انتقال کے بعد اپنی زندگی کے اواخر میں تقریباً ہر میدان میں بالخصوص مذہب اور عورت کے باب میں دقیانوسی موقف اختیار کیا۔ ان دانش وروں میں حالی نے مرد غالب سماج میں عورتوں کو سب سے زیادہ مظلوم سمجھا' ان کے لیے مردوں میں جذبۂ ترحم پیدا کرنے کی کوشش کی اور ان کی تعلیم پر سب سے زیادہ زور دیا۔ اس لیے ان کے یہاں مسلم عورتوں کے نصاب تعلیم کا جیسا اشارہ ملتا ہے وہ سرسیّد اور نذیر احمد کے مجوزہ نصاب سے مختلف ہے۔ ان کے یہاں زبان وادب اور دینیات کے علاوہ تاریخ' جغرافیہ اور حساب پر زور ملتا ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ انھوں نے مردوں کی تعلیم کا جو لائحۂ عمل پیش کیا تھا اس میں مذہبی تعلیم کا کہیں ذکر نہیں تھا لیکن عورتوں کے لیے وہ سرسیّد اور نذیر احمد کی طرح دینی تعلیم ضروری خیال کرتے ہیں۔

ان اکابرین میں شبلی واحد دانشور تھے جنھوں نے تعلیم نسواں کے باب میں ایک ریڈیکل موقف اختیار کیا اور کسی قسم کے امتیاز کے بغیر عورت اور مرد دونوں کے لیے یکساں نصاب اور یکساں تعلیم کا خیال پیش کیا۔ وہ عورتوں کے لیے کسی خاص درجے

تک کی تعلیم کی حد بھی قائم کرنے کے خلاف تھے بلکہ انھوں نے یہ کہا کہ وہ بھی اُسی درجے تک تعلیم حاصل کر سکتی ہیں جہاں تک مرد تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ شبلی کے علاوہ سرسیدؔ نذیر احمد اور حالی نے مسلم عورتوں کے لیے امور خانہ داری میں مہارت اور مذہبی تعلیم کی تحصیل پر زور دیا۔ شبلی اس معاملے میں ان تینوں دانشوروں کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی عورتوں کو پرورش اولاد کی ذمے داری سونپتے ہیں۔ لیکن سرسید، نذیر احمد اور حالی کے یہاں اس امر پر بہت زور ملتا ہے۔ سرسیّد نے مسلم مردوں کی تعلیم کو مقدم خیال کیا۔ نذیر احمد نے دونوں کے لیے تعلیم کی ضرورت محسوس کی۔ حالی نے عورتوں کی تعلیم کو مقدم جانا۔ شبلی نے تعلیم نسواں کو مقدم بھی سمجھا اور تعلیم کے میدان میں دونوں صنفوں کے لیے مساوات قائم کرنے پر زور دیا۔ تعلیم نسواں کے باب میں سرسیّد اور شبلی کے افکار میں بعد مشرقین ہے۔ سرسیّد نے انتہائی دقیانوسی رویّہ اختیار کیا اور شبلی نے انتہائی ریڈیکل موقف اپنایا۔ اس معاملے میں نذیر احمد نے بھی یکساں دقیانوسی خیال ظاہر کیا۔ سرسیّد اور اُن کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ نذیر احمد نے مسلم عورتوں کے لیے حساب کی تعلیم کو بھی ضروری خیال کیا — وہ بھی شاید خانہ داری کے تقاضے کے پیش نظر۔ اس میدان میں سرسیّد اور حالی کے خیالات میں بھی زمین آسمان کا فرق ہے۔ سرسیّد نے مردوں کی تعلیم کو فوقیت دی اور حالی نے عورتوں کی تعلیم کو مقدم خیال کیا۔ شبلی اس میدان میں حالی سے بھی بہت آگے نکل چکے تھے۔ انھوں نے دونوں صنفوں کے لیے یکساں تعلیم پر زور دیا۔

اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں جدید تعلیم کے فروغ اور شہر کاری سے نو تعلیم یافتہ افراد کے کنبوں میں مردوں اور ناخواندہ عورتوں کے درمیان کشیدگی بڑھنے لگی اور ان کے درمیان نہ پاٹی جا سکنے والی خلیج حائل ہوگئی۔ نو تعلیم یافتہ مردوں کو ایسی عورتیں ذہنی طور پر پست اور جسمانی اعتبار سے غیر دل کش معلوم ہوتی تھیں۔ اس لیے انھوں نے ایسی عورتوں کی طرف رُخ کیا جو شائستہ، مہذّب، دل کش اور ہر قسم کے آداب و اطوار سے واقف ہوتی تھیں۔ اس صورتِ حال نے مصلحین کو دو اُمور کی طرف

متوجہ کیا۔ بڑھتی ہوئی شہر کاری کے ساتھ طوائفوں کا پیشہ تجارتی رنگ اختیار کرتا گیا اور روایتی طوائفوں کی لڑکیوں کے لیے بڑھتے ہوئے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل ہو گیا اس لیے اس پیشے میں اعلیٰ ذات کی جوان بیواؤں اور کنبے کی بے توجہی اور ظلم و جبر کا شکار عورتوں کو شریک کر لیا گیا۔ اس طرح یہ مسئلہ کنبے اور سماج کے لیے خطرہ بن گیا۔ اس وجہ سے سرسید، نذیر احمد اور حالی جیسے مصلحین نے ایک طرف بیواؤں کے ساتھ بُرا سلوک کرنے، ان کے نکاح ثانی کو مذموم فعل خیال کرنے اور کثرتِ ازواج کے مسائل اُٹھائے اور دوسری طرف انھوں نے ایک ایسی مسلم عورت کی تشکیل کرنا چاہی جو اپنے شوہر کے لیے بہتر بیوی، اپنے سسرال کے لیے بہتر بہو اور اپنے بچّوں کے لیے بہتر ماں کا رول انجام دے سکے۔ اس غرض سے ان کو ایسی تعلیم و تربیت دینے کا مشورہ دیا گیا جو کنبہ اور کنبے کے ڈھانچے کو مضبوط کر سکے جو اُن کو روایتی خانہ داری کے رول سے الگ نہ کر سکے اور جو سماج میں روایتی اقدار کی گرفت مضبوط کر سکے۔ سامراجی حکومت کی ضرورت نے مردوں کو جدید تعلیم کی تحصیل کی جانب مائل کیا لیکن نو تعلیم یافتہ مردوں کی ضرورت کی تکمیل کی خاطر عورتوں کی تعلیم و تربیت کا تقاضا کیا گیا۔ اس طرح بالخصوص گھروں کے اندر ان مردوں کی رفاقت اور دلبستگی کی خاطر ہی سرسید، نذیر احمد اور حالی نے مسلم عورت کی تعلیم و تربیت کی جانب توجہ کی۔ ان دانشوروں کا مقصد مسلم عورتوں کی پستہ حالی کو دور کرنا نہیں تھا۔ اور نہ ان کی شخصیت کی نشوونما سے ان کا کوئی سروکار تھا۔ البتہ شبلی ان دانشوروں سے الگ نظر آتے ہیں۔ انھوں مسلم عورتوں کے شخصی نشوونما پر زور دیا اور مسلم معاشرے کی تشکیل نو میں ان کو یکساں رول سپرد کیا۔

سرسیّد، نذیر احمد، حالی اور شبلی کا مقصد مسلمانوں کے سامنے ایک ایسا اسلام پیش کرنا تھا جو فطری ہو، آسان ہو اور سہل العمل ہو۔ سرسیّد کا خیال تھا

کہ مذہب اسلام کو عقل، فطرت اور سائنس کی رو سے ثابت کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک عقل اور عقائد میں کوئی مغائرت نہیں ہے، اور نہ فطرت اور مذہب اسلام ہی میں کوئی تناقض ہے بلکہ دونوں من جانب اللہ ہیں۔ علاوہ ازیں، سائنس دانوں کا ایک گروہ بھی خالق فطرت کو تسلیم کرتا ہے۔ لہٰذا اسلام کی تطبیق سائنسی اصولوں سے اور قرآن کی تفسیر سائنسی ایجادات اور انکشافات کی روشنی میں کرنی چاہیے۔ ان کا خیال ہے کہ اس عمل میں مذہب اسلام اور قرآن کی سچائی ہی ثابت ہوگی۔ اس خیال کے پیش نظر سرسید نے سائنس سے مذہب کی تعبیر ضرور کی لیکن اس عمل میں انھوں نے سائنس کی برتری قبول نہیں کی۔ نذیر احمد نے عقل، فطرت اور سائنس سے مذہب کی تطبیق کرنے والوں کی یقیناً ستائش کی اور ان کو خادم اسلام گردانا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایسے لوگوں کے بارے میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس عمل میں وہ سائنس کو برتر ثابت کرتے ہیں اور کسی حد کا خیال نہیں رکھتے۔ نذیر احمد کے نزدیک اکثر مذہبی امور عقل اور سائنس کی رسائی سے باہر ہیں۔ اس لیے انھوں نے مذہب پر عقل اور سائنس کے اطلاق کی نہ صرف مخالفت کی بلکہ ان کی حد بندی بھی کر دی۔ لیکن نذیر احمد کے برعکس سرسید کے نزدیک اسلام اسی لیے سچا ہے کہ اس کو عقل، فطرت اور کچھ حد تک سائنس کے مطابق ثابت کیا جا سکتا ہے۔ نذیر احمد کے سلسلے میں ایک قابل غور بات یہ ہے کہ وہ سائنس، عقل اور مذہب کے تعلقات کی باتیں سرسید کی زندگی تک ہی کرتے ہیں۔ اس سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا ذہنی میلان سائنسی نہیں تھا بلکہ ان مباحث کی نوعیت وقتی اور ردعمل کی سی تھی۔ ان دونوں میں سب سے بڑا فرق یہ تھا کہ سرسید سائنس سے مذہب کی تطبیق کر کے مذہب کی گنجائش نکال لیتے تھے لیکن نذیر احمد کے نزدیک اس عمل میں مذہب کی گنجائش نہیں نکلتی۔ ان کے تلاش و جستجو کا لازمی نتیجہ گمراہی اور بے دینی ہے۔ تاہم انھوں نے اسلام کو عقلی اور فطری مذہب ثابت کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ شبلی کا خیال ہے کہ سائنس سے مذہبی عقائد کی تطبیق نہیں کی جا سکتی کیوں کہ

سائنس اور مذہب دونوں کا میدان الگ ہے۔ اس کے علاوہ اسلام نے بھی دین اور دنیا کو دو الگ خانوں میں تقسیم کردیا ہے۔ البتہ فلسفے کے اس مکتبِ فکر سے اسلام کی تطبیق کرنے میں ان کو کوئی قباحت نہیں محسوس ہوتی ہے جس کا خدا میں یقین ہے کیوں کر اس سے مذہب پر الحاد کی گرمی کی آنچ نہیں آتی اور اس کا وجود محفوظ رہتا ہے۔ لیکن وہ سائنس سے مذہب اسلام کو ہم آہنگ کرنے کی جستجو میں بھی لگے رہے اور آخر میں قرآن سے حوالے پیش کر کے اسلام کو عقلی مذہب ثابت کرنے کی حتی الوسع کوشش کی اور دعوا کیا کہ اسلام دنیا کا واحد مذہب ہے جسے عقل سے ثابت کیا جا سکتا ہے اور اس کی یہی خوبی اسے دیگر مذاہب سے ممتاز کرتی ہے۔ شبلی نے مذہبِ اسلام کی جو تاویل پیش کی اس پر مسلم معتقدین ہی ایمان لا سکتے تھے، اس سے متشکک کے شبہات کو دور نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ ہی ملحد کے عقیدے کو بدلا جا سکتا تھا کیوں کہ ان کا طرزِ استدلال غیر سائنسی اور عقیدت مندانہ ہے۔ اس طرح تشکیک یا الحاد کے تریاق کے طور پر نئی روشنی میں الکلام لکھنا سعیٔ لاحاصل ثابت ہوتا ہے۔ نذیر احمد اور شبلی دونوں نے سائنس اور مذہب کو دو الگ خانوں میں تقسیم کر کے ان کا الگ دائرۂ کار مقرر کردیا تاکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے میدان میں مداخلت نہ کر سکیں۔ ان دونوں نے جو طرزِ استدلال اختیار کیا وہ غیر سائنسی ہے۔ سرسید کی سائنس کی برتری قبول نہ کرنے اور نذیر احمد اور شبلی کی سائنس سے مذہب کی تطبیق نہ کرنے اور دونوں کا الگ دائرۂ کار مقرر کرنے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھیں اس بات کا اندیشہ تھا کہ ایسا کرنے سے مذہبِ اسلام کے چند بنیادی عقائد کی نفی ہو سکتی ہے۔ حالی نے سائنسی ایجادات اور انکشافات کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرنے کی حمایت کی۔ لیکن انھوں نے اس کی تفصیل بیان کرنے سے گریز کیا۔ ان کے یہاں مذہبِ اسلام کے آسان ہونے اور اس کی سادگی پر زور ملتا ہے۔

مذہب پر اس اعتراض کے پیشِ نظر کہ اس کے عقائد معاشرتی تہذیب و ترقی

کی راہ میں مانع ہیں، سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے کہا کہ مذہب اسلام تہذیب و ترقی کے عین مطابق ہے اور اس کے عقائد دنیاوی تہذیب و ترقی کی راہ میں حائل نہیں ہیں۔ اپنے اس موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے یہ چاروں دانش ور مدینے میں عمل تابیر کے واقعے کے سلسلے میں پیغمبر اسلام کے ردعمل (انتم اعلم بامور دنیاکم) کو پیش کرتے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اسلام دنیاوی امور میں مداخلت نہیں کرتا۔ اس طرح ان دانش وروں نے دین اور دنیا کو دو الگ خانوں میں تقسیم کرکے مسلمانوں کو سرمایہ داری کے نئے عہد میں داخل ہونے کے لیے ذہنی طور پر تیار کرنے کی کوشش کی۔ اسی خیال کے پیش نظر یورپ میں، جب وہ سرمایہ دارانہ عہد میں داخل ہو رہا تھا، دین اور دنیا کو الگ کرنے کی کوشش کی جا چکی تھی۔ اسی غرض سے انھوں نے نبی سے معجزہ صادر ہونے کے خیال کو بھی خلاف فطرت ہونے کے باعث باطل قرار دیا اور سورۂ بنی اسرائیل کا حوالہ دیا جس میں اس خیال کی تردید کی گئی تھی۔ شبلی کہتے ہیں کہ اصول قدرت کے خلاف کسی واقعے کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ لیکن بہ فرض محال ایسا کوئی واقعہ رونما ہوتا بھی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ واقعہ 'عام عادت جاریہ کے خلاف' پیش آیا ہے لیکن یہ اصول قدرت کے خلاف نہیں ہے۔ یہاں پر شبلی، سرسید کے طرز استدلال کے بہت قریب آگئے ہیں کیوں کہ معجزے کے سلسلے میں ان کا بھی یہی خیال ہے کہ کوئی چیز اصول قدرت کے خلاف وجود میں نہیں آسکتی اور وہ چیز جو انسان کو غیر فطری معلوم ہو اور وہ اس کو معجزے کا نام دے دے وہ بھی اصول قدرت ہی کے مطابق ہے کیوں کہ اس کے وجود میں آنے کے مادی اسباب موجود ہیں جو شاید اس کی نظروں سے پوشیدہ ہوں یا جسے وہ فوری طور پر محسوس نہ کر سکے۔ اس طرح وہ سرے سے ہی معجزے کی نفی کرتے ہیں۔ نذیر احمد کے نزدیک بھی معجزہ غیر فطری اور نبی کی قدرت سے باہر ہے اس لیے اس سے نبوت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ نبی سے معجزے کے صادر نہ ہونے کی حد تک سرسید، نذیر احمد اور شبلی کی تاویلات میں مماثلت پائی

جاتی ہے۔ لیکن بہ طور موضوع معجزے کے باب میں ان کے درمیان اختلاف بھی موجود ہے۔ شبلی کو خرق عادت کے امکان سے انکار نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ فطرت کا قانون ابھی مکمل طور پر منضبط نہیں ہو سکا ہے۔ ابھی سائنسی ایجاد اور تحقیق کا سلسلہ جاری ہے اور جو چیزیں کل تک ناممکن تھیں وہ آج ممکن ہو گئی ہیں۔ اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبلی کے یہاں اس بات کا امکان ہے کہ آج جو چیزیں عقلی اور سائنسی اعتبار سے ناممکن نظر آتی ہیں کل اُن کو سائنس ثابت بھی کر سکتا ہے۔ اس طرح شبلی خرق عادت کے سلسلے میں سرسید کے طرز استدلال کے بہت قریب آکر بھی بہت دور چلے گئے۔ اسی موضوع سے متعلق دونوں کے طرز استدلال میں یہ بھی فرق ہے کہ سرسید معجزے اور خرق عادت کی تردید میں حدیث اور قرآن سے دلائل لاتے ہیں جب کہ شبلی اس ضمن میں علم الکلام کے اساتذہ فخر الدین رازی، بوعلی سینا اور شاہ ولی اللہ کے خیالات پر زیادہ تکیہ کرتے ہیں۔ نذیر احمد بھی معجزے کے امکان کو خارج نہیں کرتے۔ وہ اس امکان کا اظہار کرتے ہیں کہ کسی مخصوص صورتِ حال میں خدا مصلحتاً قانون فطرت کو 'ملتوی' کر سکتا ہے۔ معجزے کے امکان میں نذیر احمد کے عقیدے نے ان کو اشاعرہ مکتبِ فکر اور شبلی کے قریب اور سرسید کے موقف سے دور کر دیا۔ سرسید معجزے میں مسلمانوں کے عقیدے کو ان کی تہذیبی اور معاشرتی پستی کا ایک بڑا سبب خیال کرتے تھے۔ معجزے اور خرق عادت کے باب میں سرسید اور نذیر احمد اور شبلی کے درمیان یہی سب سے بڑا فرق ہے۔ حالی نے مذہب کے موضوع پر بہت کم لکھا ہے اور جو کچھ لکھا ہے اس میں انھوں نے اس قسم کے مسائل کو نہیں چھیڑا ہے۔

سرسید، نذیر احمد اور شبلی کے نزدیک نبی بشر ہے اور بشر اپنی فطری صلاحیتوں کی بنا پر نبوت کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ اسے یہ درجہ خدا کی جانب سے عطا نہیں کیا جاتا۔ وہ انسان کامل ہوتا ہے اور دیگر لوگوں کو بھی کامل بنا سکتا ہے۔ سرسید اور شبلی انسان کی اس پیغمبرانہ خوبی کو ملکہ نبوت کا نام دیتے ہیں۔ سرسید، نذیر احمد

اور شبلی نے مسلم معاشرے کی تہذیب و ترقی کے پیش نظر نبی کو دنیاوی رول ادا کرنے کے لیے برائے نام جگہ دی۔ نذیر احمد کے نزدیک دینی رول کے علاوہ نبی کا کام معاشرتی کش مکش کو دور کر کے سماج میں امن قائم کرنا بھی ہے۔ نبوت کے موضوع پر ان تینوں دانشوروں نے یکساں موقف اختیار کیا۔ نذیر احمد نے توحید کو اسلام کی اصل روح قرار دیا اور اس کی دیگر باتوں کو فروعی گردانا۔ ان کے نزدیک دنیا کے دیگر تمام مذاہب کا میلان بھی توحید کی جانب ہے اور ان کے مختلف فیہ امور غیر اہم ہیں۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ تمام ادیانِ عالم اور بانیان مذاہب کا ایک مقصد ہے۔ اس طرح انھوں نے آفاقی مذہب کے تصور میں اپنے عقیدے کا اظہار کیا۔ یہ بات ضرور ہے کہ یہ ان کے مذہبی رویے کا کلیدی پہلو نہیں ہے۔ تاہم مذہبی منافرت، کش مکش اور عدم رواداری کے سیاق و سباق میں ان کا یہ رویہ خصوصی اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ حالی کے یہاں بھی آفاقی مذہب کے تصوّر کی ہلکی سی جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔ مذہب اسلام جو مسلم معاشرے کے تمام فکر و عمل پر حاوی تھا اس کی ان دانش وروں نے نوآبادیاتی صورت حال میں نئی تاویل کی، دین و دنیا کو دو خانوں میں تقسیم کیا، اس کے دائرۂ کار کو محدود کیا اور اس کو انسانی تہذیب و ترقی کا حامی مذہب بنا کر پیش کیا جس کا مقصد مسلمانوں کے اندر حرکت و عمل کی قوت پیدا کرنا، ان کی اصلاح اور تہذیب کرنا اور ان کو ایک نئے عہد میں داخل کرنا تھا۔

حواشی

باب دوم

مسلمانوں کی تعلیم کا لائحہ عمل

۱۔ اتحاد باہمی اور تعلیم، صفحات ۱۶۳-۱۸۳، مقالات سرسید، جلد ۱۲: تقریری مقالات (لاہور: مجلس ترقی ادب اردو، ۱۹۶۳ء) صفحات ۱۶۵-۱۶۴۔

۲۔ طریقہ تعلیم مسلمانان، صفحات ۹۹-۱۰۷، مقالات سرسید، جلد ۸: تعلیمی، تربیتی اور معاشرتی مضامین (لاہور: مجلس ترقی اردو، ۱۹۶۲ء)، صفحات ۷۶-۷۵

۳۔ Quoted in 'Translation of the Report of the Members of the Select Committee', *The Aligarh Movement: Basic Documents, 1864-1898*, 3 vols., vol.II (Meerut: Meenakshi prakashan, 1978) p.370 [ABD].

۴۔ اسپیچ نسبت مدرسۃ العلوم و تعلیم مسلمانان، ۲۹ر دسمبر ۱۸۷۳ء، بمقام انجمن اسلامیہ لاہور، صفحات ۱۰۶-۱۱۱، مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز (لاہور: مصطفائی پریس، ۱۹۰۰ء) صفحہ ۱۱۹ (مجموعہ لکچرز)

۵۔ نظامیہ سلسلۂ تعلیم، صفحات ۱۰۹-۱۱۳، مقالات سرسید، جلد ۸: غیر مفید تعلیم، صفحات ۲۸-۲۵، مقالات سرسید، جلد ۸، صفحات ۲۱۴-۲۱۲

بحوالہ الطاف حسین حالی، حیات جاوید، دوسرا ایڈیشن (نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۲ء) صفحات ۹۱-۹۰

۷۔ تقریر بمقام غازی پور (۱۸۶۴ء)، مجموعہ لکچرز، صفحہ ۱۹

۸- Evidence of Syed Ahmad Khan before Education Commission, 1882, excerpts reproduced in G.F.I. Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1974)p.316.

۹- 'Memorial from the British Indian Association, North-Western provinces, to the Viceroy and Governor-General of India in Council', *Selections from Educational Records of the Government of India*, vol.II,(Delhi: National Archives of India, 1963).

۱۰- 'Public Education in India', *ABD-I*, pp.250-253.

۱۱- ہماری زبان اور ہماری اعلیٰ درجے کی تعلیم، صفحات ۵۰-۴۲، مقالات سرسیّد، جلد ۵، صفحات ۴۵-۴۳

۱۲- ایضاً، صفحہ ۴۷

۱۳- ایضاً، صفحات ۴۸-۴۷

۱۴- طریقۂ تعلیم مسلمانان، صفحات ۸۰-۷۹

۱۵- تعلیم، ۱۱-۴۰۔ مقالات سرسیّد، جلد ۸، صفحات ۱۰-۹

۱۶- اسپیچ نسبت مدرستہ العلوم و تعلیم مسلمانان، مجموعہ لیکچرز، صفحہ ۱۱۴

۱۷- موجودہ تعلیم ۴۴۔ مقالات سرسیّد، جلد ۱۲، صفحہ ۲۵۱

۱۸- ہماری قوم کو نسبت پولٹیکل امور سلطنت کے کیا طریقے اختیار کرنا چاہییں، ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء لیکچر بمقام میرٹھ، صفحات ۳۷۶-۳۶۱۔ مجموعہ لیکچرز صفحات ۳۷۶-۳۷۵

۱۹- اتحاد باہمی اور تعلیم ۱۸۳-۱۶۳۔ مقالات سرسیّد، جلد ۱۲، صفحہ ۱۷۱

۲۰- ایضاً، صفحہ ۱۷۰

۲۱- گریجویٹ اور تجارت، ۱۷۰-۱۶۱، مقالات سرسیّد، جلد ۱۵: متفرق مضامین (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء)، صفحات ۱۷۰-۱۶۹، ۱۶۷-۱۶۶، ۱۶۲-۱۶۱

۲۲- موجودہ تعلیم، صفحہ ۲۵۲

۲۳- اتحاد باہمی اور تعلیم، صفحات ۱۷۱-۱۷۰

۲۴- اسپیچ نسبت مدرستہ العلوم و تعلیم مسلمانان، صفحہ ۱۲۳

۲۵۔ تعلیم مذہبی، صفحات ۹۹ - ۹۵، مقالاتِ سرسید، جلد ۱: مذہبی و اسلامی مضامین (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء)

۲۶۔ مذہب اور عام تعلیم، صفحات ۱۰۸ - ۱۰۰، مقالاتِ سرسید، جلد ۸: اتحادِ باہمی اور عام تعلیم، صفحہ ۱۶۸

۲۷۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم (تیسرا لکچر)، ۲۸ دسمبر ۱۸۸۸ء، تیسرا اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، لاہور، صفحات ۹۹ - ۴۹، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، طبع دوم (آگرہ: مفیدِ عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء) صفحات ۵۶، ۵۵، ۵۴

۲۸۔ دسویں نظم جو محمڈن کالج کے متعلق سرسید کے پنجاب ڈیپوٹیشن میں نذیر احمد نے پنجاب کے متعدد مقامات پر اپریل ۱۸۹۴ء میں پڑھی۔ مجموعہ نظم بے نظیر (آگرہ: مفیدِ عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء)، صفحہ ۶۸

۲۹۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحہ ۵۷

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً، صفحات ۶۰ - ۵۹

۳۲۔ سولہواں لکچر، آٹھواں اجلاس، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، دسمبر ۱۸۹۳ء، بمقام علی گڈھ، صفحات ۴۴۷ - ۳۹۹، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحات ۴۰۵ - ۴۰۴

۳۳۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحہ ۵۹

۳۴۔ سولہواں لکچر بمقام علی گڈھ، دسمبر ۱۸۹۳ء، صفحہ ۴۰۴

۳۵۔ مجموعہ نظم بے نظیر، صفحہ ۶۸

۳۶۔ مجموعہ رسالہ جات حقوق پیغمبر و حقوق علماء من کتاب الحقوق والفرائض (دہلی: کتب خانہ نذیریہ، ب ت) صفحہ ۱۳۹

۳۷۔ ایضاً، صفحات ۱۴۲ - ۱۴۳

۳۸۔ اکیسواں لکچر، دسواں سالانہ جلسہ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۴ء)، صفحات ۶۲۴ - ۵۷۳، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحہ ۵۹۶

۳۹۔ گیارہواں لکچر، ساتواں سالانہ جلسہ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۲ء)، صفحات ۳۱۹ - ۲۷۶۔ ایضاً صفحات ۲۸۳ - ۲۸۲

۴۰۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحہ ۶۰

۴۱۔ سترہویں نظم جو محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے گیارہویں اجلاس میں ۲۹ دسمبر ۱۸۹۶ء کو بمقام میرٹھ پڑھی گئی۔ مجموعہ

نظم بے نظیر، صفحہ ۹۳

۴۲۔ کھلی آخرش وجہ پستی حالت ، جہالت ! جہالت !! جہالت !!! جہالت ، ایضاً

۴۳۔ مسلمانوں کی حالت تعلیم، صفحات ۷۱-۷۰

۴۴۔ ابن الوقت (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۰ء) صفحہ ۱۴۲

۴۵۔ دسواں لکچر، چھٹا اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، ۲۷ر ۳۰ر دسمبر ۱۸۹۱ء بمقام لاہور، صفحات ۲۷۶-۲۳۹، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحہ ۲۶۲ ۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۴۱

۴۸۔ دسواں لکچر، بمقام علی گڈھ، صفحہ ۲۷۰

۴۹۔ مُسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحات ۷۴-۷۳

۵۰۔ ابن الوقت، صفحات ۱۴۲-۱۴۱

۵۱۔ دسواں لکچر، بمقام علی گڈھ، صفحہ ۲۵۸

۵۲۔ دسواں سالانہ اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس بمقام شاہجہاں پور (۱۸۹۵ء) لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، طبع دوم (آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء) صفحہ ۵۲

۵۳۔ ایضاً، صفحات ۵۴-۵۳

۵۴۔ نویں نظم جو انجمن حمایت اسلام، لاہور کے نویں جلسے ۱۸۹۴ء میں پڑھی گئی، مجموعہ نظم بے نظیر، صفحہ ۴۳

۵۵۔ گیارہواں سالانہ جلسہ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۶ء) صفحات ۸۲-۵۵، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ ۶۱

۵۶۔ فلسفۂ ترقی، کلیات نظم حالی، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء) صفحات ۲۷۲-۲۷۱

۵۷۔ مدوجزر اسلام۔ ایضاً، صفحات ۱۲۲-۱۲۱

۵۸۔ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، صفحات ۱۳۰-۱۱۲، کلیات نثر حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء) صفحہ ۱۲۴ ۵۹۔ مدوجزر اسلام، صفحات ۹۶-۹۵

۶۰۔ تقریر صدارت۔ اکیسواں اجلاس، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، دسمبر ۱۹۰۷ء بمقام کراچی، ۱۴۸-۱۱۹، کلیات نثر حالی، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء) صفحہ ۱۳۶ ۶۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۰

۶۲۔ مسلمانوں کی تعلیم، کلیات نظم حالی، جلد دوم، صفحہ ۲۲۰

دنیا کی کل علم سے چلتی ہے یا عمل سے، صفحات ۲۰۲-۱۹۷، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۲۰۲

۶۴- مسلمانوں کی تعلیم۔ صفحہ ۲۲۰ ۶۵- ایضاً، صفحات ۲۲۰-۲۱۹ ۶۶- تقریر صدارت، صفحہ ۱۴۵

۶۷- ہم جیتے ہیں یا مر گئے۔ کلیات نثر حالی، جلد اوّل۔ صفحات ۱۸-۱۷

۶۸- قومی ہمدردی۔ صفحات ۱۸-۳، کلیات نثر حالی، جلد دوم صفحات ۱۸-۱۷ ۶۹- تقریر صدارت، صفحات ۱۴۶-۱۴۵

۷۰- علی گڑھ کالج میں ایک تقریر، صفحہ ۲۸-۲۴، کلیات نثر حالی، جلد دوم، صفحہ ۲۸

۷۱- تقریر صدارت، صفحہ ۱۴۵ ۷۲- ننگ خدمت، کلیات نظم حالی، جلد دوم۔ صفحات ۲۱۷-۲۱۶

۷۳- تجارت کا اثر عقل اور اخلاق پر، صفحات ۲۴۲-۲۲۸، کلیات نثر حالی، جلد اوّل۔ صفحہ ۲۴۲

۷۴- حیات جاوید۔ صفحہ ۱۸۸ ۷۵- قومی ہمدردی، کلیات نثر حالی، جلد دوم، صفحات ۱۸-۱۷

۷۶- تقریر صدارت۔ صفحہ ۱۴۷

۷۷- صبحِ امید، کلیات شبلی اُردو (اعظم گڑھ: معارف پریس، ۱۹۵۴ء) صفحہ ۵

۷۸- علمائے اسلام، صفحات ۲۳-۱۹، باقیات شبلی (دلّی: آزاد کتاب گھر، ۱۹۶۴ء) صفحہ ۲۰

۷۹- صبحِ امید، صفحات ۶، ۵، ۴ ۸۰- علمائے اسلام، صفحہ ۲۰

۸۱- وہ غلطی زیادہ خطرناک ہے جو انسان کو اپنی نسبت آپ ہو۔ صفحات ۲۸-۲۴، باقیاتِ شبلی، صفحہ ۲۸

۸۲- سنگِ بنیاد دارالعلوم، ۹۲-۸۶، خطباتِ شبلی، طبع سوم (اعظم گڑھ: دارالمصنّفین، ۱۹۹۰ء) صفحات ۹۱-۹۰

۸۳- تقریر مولوی محمد شبلی، پہلا اجلاس، محمڈن ایجوکیشنل، ۲۷ دسمبر ۱۸۸۶ء بمقام علی گڑھ، صفحات ۳۴-۲۹
باقیاتِ شبلی صفحہ ۳۰

۸۴- قدیم و جدید تعلیم، صفحات ۵۶-۵۳، خطباتِ شبلی، صفحہ ۵۳

۸۵- تعصب اور اسلام، صفحات ۸۵-۶۶، خطباتِ شبلی، صفحات ۶۸-۶۷؛ غیر قوموں کی مشابہت، صفحات ۱۸۸-۱۶۷، مقالاتِ شبلی، جلد اوّل: مذہبی (اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۵۶ء) صفحہ ۱۶۷

۸۶- غیر قوموں کی مشابہت، صفحات ۱۸۸-۱۶۷؛ سنگِ بنیاد دارالعلوم، صفحات ۹۲-۸۶، خطباتِ شبلی

۸۷- علمائے اسلام، صفحہ ۲۱؛ سنگِ بنیاد دارالعلوم، صفحات ۹۰-۸۹

۸۸- فلسفۂ اسلام اور فلسفۂ قدیم و جدید، صفحات ۵۲-۳۸، مقالاتِ شبلی، جلد ہفتم: فلسفیانہ، تیسرا ایڈیشن، (اعظم گڑھ: دارالمصنّفین، ۱۹۹۰ء)، صفحات ۳۹-۳۸

۸۹۔ ایضاً، صفحہ ۳۹

۹۰۔ سنگِ بنیاد دارالعلوم، صفحہ ۹۰

۔ قدیم وجدید تعلیم، صفحات ۵۶-۵۳، خطباتِ شبلی، صفحہ ۵۵

۹۲ ایضاً، صفحہ ۵۴

۹۳ ایضاً، صفحہ ۵۷

۹۴۔ ایضاً، صفحہ ۵۸؛ ندوۃ العلماء کی ضرورت۔ صفحات ۱۰۴-۹۳، خطباتِ شبلی، صفحہ ۹۴

۹۵۔ تعلیم قدیم وجدید، صفحات ۱۴۴-۱۳۸، مقالاتِ شبلی، جلد سوم: تعلیمی، طبع سوم (اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۵۵ء)، صفحہ ۱۴۱

۹۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۲ ۹۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۳ ۹۸۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۰

۹۹۔ ریاست حیدرآباد کی مشرقی یونیورسٹی، صفحات ۱۶۳-۱۵۲، مقالاتِ شبلی، جلد سوم، صفحات ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳

۱۰۰۔ سنگِ بنیاد دارالعلوم، صفحہ ۱۹۱

باب سوم

مثالی مسلم عورت کی تشکیل

۱۔ "ہندوستان کی عورتوں کی حالت" مقالاتِ سرسید، جلد ۵: اخلاق و اصلاحی مضامین (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء)، صفحات ۱۸۸، ۱۸۹

۲۔ "عورتوں کے حقوق" ایضاً، صفحہ ۱۹۰

۳۔ "بیوہ عورتوں کا نکاح نہ کرنے میں کیا فساد ہے؟" ایضاً، صفحہ ۲۰۱۔ سرسید نے یہ مضمون خصوصاً ہندو معاشرے میں بیوہ عورتوں کے نکاح کو مذموم سمجھنے اور اس سے برآمد ہونے والے بُرے نتائج کے بارے میں لکھا تھا۔ انھوں نے پنڈت دیانند سرسوتی کو مشورہ دیا کہ وہ توحید کے بارے میں وعظ کرنے کے ساتھ ہندو بیواؤں

کے نکاح کے باب میں نصیحت کو بھی اپنے لیے لازم خیال کریں۔ انھوں نے تعلیم یافتہ اور معزز ہندوؤں کو اس بات کی تحریک دلائی کہ وہ ان کے انسداد کے لیے کمیٹیاں قائم کریں اور آخر میں یہ توقع ظاہر کی کہ ہندو اور اس معاملے میں 'ہندوؤں کے تابع' مسلمان عملی قدم اُٹھائیں۔ سرسید نے کہا کہ "جو اپنی نادانی سے نکاح ثانی کو عیب سمجھتے ہیں اُن کی عقلیں نہایت کوتاہ ہیں۔ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ جن قوتوں کو خدا نے انسان کے واسطے لابد کر دیا ہے اس میں بھی انسان کو کوئی چارہ نہیں ہے۔ شاید ان کے نزدیک بھوک پیاس کی قوت اور رفع ضرورت کی قوت بھی اختیاری ہے کیونکہ وہ اپنی دانست میں اُس قوت کو اختیاری سمجھتے ہیں جو ہر ایک مرد و عورت میں خالق نے اپنی حکمت سے مفوض کی ہے اور اس اضطراری حالت کو اختیار کرنا گویا جمیع اضطراری قوتوں کو اختیار کرنا ہے اور یہ نہایت نادانی ہے۔" ایضاً صفحات ۲۰۲ - ۲۰۱ - سرسید نے اس موضوع پر ایک دیگر مضمون لکھا جس میں کہا کہ "بیوہ عورتوں کے نکاح ثانی کی مخالفت میں جو جاہل ہندوستانیوں نے ایک ضد کر رکھی ہے اُس کے سبب سے ہندوستان میں نہایت بڑی بد اخلاقی پھیلی ہوئی ہے اور اُس کے ثمرات اور نتائج سے ہندوستان کے جاہلوں کو نہایت بڑی بڑی ذلتیں نصیب ہو چکی ہیں اور ہمیشہ ہوتی ہیں، مگر افسوس ہے کہ اُس کے تدارک کی کچھ پروا نہیں کی جاتی اور اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ جس طرح ہمارے زمانے کے مہذب اس بیہودہ حرکت کی برائی کو جانتے ہیں اور جس قدر اس سے دلی نفرت کرتے ہیں اس قدر عملی کوشش سے اس کے انسداد میں سرگرم نہیں ہوتے اور ہر شخص اپنی قوم میں اس بات کا منتظر ہے کہ پہلے دوسرا شروع کرے، حالانکہ اصلاح کے کاموں میں ایک کو دوسرے کا انتظار ہمیشہ اُس کے کرنے سے باز رکھتا ہے۔" "بیوہ عورتوں کا نکاح نہ کرنے کا نتیجہ" مقالات سرسید، جلد ۵ صفحات ۲۰۷ - ۲۰۶ - اس مضمون کے مخاطب ہندو اور مسلمان دونوں تھے۔

۴- عورتوں کے حقوق۔ صفحات ۱۹۸ - ۱۹۷۔

۵- "پردہ" مقالات سرسید، جلد ۵۔ صفحہ ۱۸۶

۶۔ "تقریر بجواب ایڈریس خاتونانِ پنجاب" خطباتِ سرسیّد، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء)۔ صفحات ۴۶۶ و ۴۶۴۔

۷۔ "تعلیم نسواں پر سرسیّد کے خیالات" خطباتِ سرسیّد، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء)۔ صفحات ۶۱۔۶۰، ۶۶۔۶۵

۸۔ "تقریر بجواب ایڈریس خاتونانِ پنجاب۔ صفحات ۴۶۶، ۴۶۴

۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶۵

۱۰۔ تعلیم نسواں پر سرسیّد کے خیالات۔ صفحہ ۶۲

۱۱۔ ایضاً۔ صفحات ۶۴، ۶۳۔۶۲

۱۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۶۵

۱۳۔ ایضاً۔ صفحات ۶۶۔۶۴

۱۴۔ Evidence of Syed Ahmed Khan before Education Commission, 1882, Quoted in G.F.I. Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1974), p.323.

۱۵۔ Ibid., pp.324-325.

۱۶۔ اس کا سبب بیان کرتے ہوئے سیّد اقبال علی لکھتے ہیں: "میں نے سُنا تھا کہ یہ تجویز ہوئی تھی کہ نجم الہند خان بہادر کی صغیر الحسن صاحبزادی اُس ایڈریس کو پیش کرے گی، مگر یا تو اس سبب سے کہ سیّد صاحب اس کو پسند نہیں کرتے تھے یا اس وجہ سے کہ اُس بچّی کو ایسی جرات نہ ہوئی یا اس سبب سے کہ بسبب زیادہ رات جانے کے سو رہی تھی، نجم الہند سردار محمد حیات خاں صاحب نے اُس ایڈریس کو از جانب خاتونان پنجاب پیش کیا۔"
سیّد احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء) صفحہ ۱۳۸

۱۷۔ ایضاً۔ اس ایڈریس میں عورتوں کی جانب سے تعلیم نسواں کی ضرورت کا ذکر نہیں کیا گیا تھا۔ البتہ اقبال علی نے فہرست میں ایڈریس کے جواب کا عنوان "سیّد صاحب کا

عجیب جواب خاتونانِ پنجاب کے ایڈریس کا" قائم کیا ہے۔ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی اس ایڈریس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "یہ سب سے پہلا ایڈریس ہے جو اس ملک کی پردہ دار خواتین اور معزز غیر مسلم مستورات نے کسی مرد لیڈر کی خدمت میں پیش کیا مگر اس وقت کسی عورت کو جرأت نہیں ہو سکی کہ وہ آزادانہ بے پردہ اسٹیج پر آتی اور سیّد صاحب کے سامنے ایڈریس پڑھتی۔ یہ ایڈریس عورتوں کی طرف سے خان بہادر محمد حیات خاں صاحب نے پڑھا۔" ایضاً۔ صفحہ ۱۳۹

۱۸۔ تقریر بجواب ایڈریس خاتونانِ پنجاب، صفحات ۴۶۶۔۴۶۵

۱۹۔ "تقریر متعلق تعلیمِ نسواں" خطبات سرسید، جلد دوم۔ صفحات ۲۲۴۔۲۲۳

۲۰۔ Evidence of Syed Ahmed Khan quoted in Graham, pp.324-325.

۲۱۔ تعلیمِ نسواں پر سرسیّد کے خیالات۔ صفحہ ۶۱

۲۲۔ "مسلمانوں کی ترقی اور تعلیمِ نسواں پر سرسیّد کی تقریر" خطباتِ سرسیّد، جلد دوم۔ صفحہ ۲۷۶

۲۳۔ سرسیّد بنام [راجا جے کشن داس] سکریٹری سینٹیفک سوسائٹی، مورخہ لندن ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۹ء مکاتیبِ سرسیّد احمد خاں (علی گڑھ فرینڈس بک ڈپو، ۱۹۶۰ء)، صفحات ۳۰۔۲۹

۲۴۔ ایضاً۔ صفحات ۳۴۔۳۱

۲۵۔ مسافرانِ لندن۔ لاہور: مجلس ترقی ادب ۱۹۶۱ء، صفحہ ۱۶۷

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۷۔۱۶۶

۲۸۔ مسلمانوں کی ترقی اور تعلیمِ نسواں پر سرسیّد کی تقریر۔ صفحہ ۲۷۹

۲۹۔ مسافرانِ لندن۔ صفحات ۱۸۸۔۱۸۷

۳۰۔ مسلمانوں کی ترقی اور تعلیمِ نسواں پر سرسیّد کی تقریر۔ صفحات ۲۸۰۔۲۷۹۔ عورتوں کی تعلیم کے مقصد سے متعلق سرسیّد نے اسی قسم کے خیالات کا اظہار دس برس پہلے بھی پنجاب ہی میں کیا تھا۔ تقریر بجواب ایڈریس خاتونانِ پنجاب، صفحات ۴۶۷۔۴۶۶

۳۱۔ النساء، آیت ۳۴، قرآن مجید مترجم اشرف علی تھانوی (دہلی: فرید بک ڈپو، ب۔ت) صفحہ ۱۰۲

۳۲۔ رویائے صادقہ، طبع چہارم (دہلی: بشیرالدین احمد اینڈ سنز، ۱۹۲۹ء) صفحہ ۵۶

۳۳۔ مراۃ العروس، بائیسویں بار (لکھنؤ: مطبع تیج کمار، ۱۹۷۰ء) صفحہ ۱۹۶

۳۴۔ رویائے صادقہ۔ صفحات ۴۹۔۴۸

۳۵۔ مراۃ العروس۔ صفحات ۸۱، ۸۰۔۷۹

۳۶۔ رویائے صادقہ۔ صفحہ ۳۳

۳۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۳۴

۳۸۔ الحقوق والفرائض، حصہ دوم (دہلی: بمبئی چوب برقی پریس، ب۔ت) صفحہ ۲۰۳

۳۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۴۔ دیکھیے نیز: بیالیسواں لیکچر موسوم بہ "آزادی اور مستورات کی بے پردگی" انجمن حمایت اسلام، اپریل ۱۹۰۴ء، لاہور، لیکچروں کا مجموعہ، جلد دوم (آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء)۔ صفحہ ۵۰۸

۴۰۔ الحقوق والفرائض، حصہ دوم۔ صفحات ۲۱۰۔۲۰۹

۴۱۔ آزادی اور مستورات کی بے پردگی۔ صفحہ ۵۰۹۔ دیکھیے نیز: الحقوق والفرائض۔ حصہ دوم، صفحہ ۲۱۴،

۴۲۔ الحقوق والفرائض، حصہ دوم، صفحہ ۲۱۵

۴۳۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۰

۴۴۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۱

۴۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۰

۴۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۲

۴۷۔ موعظہ حسنہ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء)۔ صفحہ ۲۱۶

۴۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۸

۴۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۲۱۹

۵۰۔ بنات النعش، بیسویں بار (لکھنؤ: مطبع تیج کمار، ۱۹۶۷ء) ۲۰۷

۵۱۔ ایضاً۔ صفحات ۱۷۸-۱۷۷

۵۲۔ "دیباچہ" فسانۂ مبتلا، دوسری اشاعت (نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۳ء) صفحہ ۹

۵۳۔ امہات الامہ، طبع ثانی (دہلی، ادریس المطابع، ۱۹۳۵ء) صفحات ۱۴-۱۲

۵۴۔ ایامیٰ، طبع چہارم (دہلی: دتی پرنٹنگ ورکس، ب۔ت) صفحہ ۱۸۱

۵۵۔ امہات الامہ۔ صفحہ ۲۵

۵۶۔ "دیباچہ" مراۃ العروس، صفحہ ۲

۵۷۔ مراۃ العروس۔ صفحہ ۸۲

۵۸۔ ایضاً۔ صفحات ۲۳۴

۵۹۔ بنات النعش۔ صفحات ۵۸-۱۵۰

۶۰۔ مراۃ العروس۔ صفحہ ۷۱

۶۱۔ ایضاً۔ صفحات ۲۵-۲۳

۶۲۔ موعظہ حسنہ، صفحات ۲۲۰-۲۱۹

۶۳۔ مراۃ العروس۔ صفحہ ۱۵

۶۴۔ آزادی اور مستورات کی بے پردگی۔ صفحات ۵۱۰-۵۰۹؛ الحقوق والفرائض، حصہ دوم، صفحات ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۱، ۲۱۰؛ اور امہات الامہ۔ صفحہ ۱۵

۶۵۔ بنات النعش۔ صفحہ ۲۲۸

۶۶۔ آزادی اور مستورات کی بے پردگی۔ صفحات ۵۱۲ ۵۱۱

۶۷۔ بنات النعش۔ صفحہ ۱۵

۶۸۔ مراۃ العروس۔ صفحہ ۱۵۶

۶۹۔ ایضاً۔ صفحات ۲۹-۲۸

۷۰۔ "دیباچہ"۔ فسانۂ مبتلا۔ صفحہ ۹

۷۱۔ چودھری محمد نعیم، "نذیر احمد کا انعامی ادب" مشمولہ شمس الرحمٰن فاروقی (مرتب) تحفۃ السرور (نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۵ء) صفحات ۴۶-۴۵؛ C.M. Naim, "Prize-

winning *Adab*: A Study of Five Urdu Books Written in Response to the Allahabad Government Gazette Notification' in Barbara Daly Metcalf ed., *The Place of* ***Adab*** *in South Asian Islam* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984), p.306.

۷۲۔ ان تینوں ناولوں کی مقبولیت کے بارے میں چودھری محمد نعیم لکھتے ہیں کہ "ان کے آولین ناولوں... نے اُردو داں مسلم سماج کی متعدد نسلوں پر جو اثر ڈالا اس کی مثال کم ملتی ہے۔ اپنی آولین اشاعت کے بعد سے یہ تینوں ناول بار بار چھپتے رہے اور شاید ہی کوئی اُردو داں ہو جس کو اپنی تعلیم کی کسی نہ کسی منزل پر ان میں سے ایک یا دو کا مطالعہ نہ کرنا پڑا ہو۔ ان کی مقبولیت گھر اور اسکول دونوں میں برابر رہی ہے۔" (صفحہ ۳۷) خود نذیر احمد ان کی مقبولیت کے بارے میں اپنے ناول فسانۂ مبتلا کے دیباچے میں رقمطراز ہیں کہ "ان کتابوں نے ایسا رواج پایا کہ انگریزی، بنگالی، گجراتی، بھاکا، مرہٹی، پنجابی، کشمیری، سات زبانوں میں ترجمہ ہوا اور اس وقت تک بدفعات چالیس ہزار جلدیں چھپ چکی ہیں۔" فسانۂ مبتلا، صفحہ ۹۔ اے۔ ایس۔ کلسی نے اپنے مقالے میں یہ ثابت کیا ہے کہ عورتوں کی تعلیم کے موضوع پر ہندی کے ابتدائی ناول بھی نذیر احمد کے ناول مراۃ العروس کی مقبولیت سے متاثر ہو کر لکھے گئے ہیں۔ مثلاً دیورانی جیٹھانی کی کہانی (۱۸۷۰ء) از گوری دت (۱۸۳۶-۱۹۰۵) اور بھاگیہ وتی (۱۸۷۷ء) از سردھا پھلوری (۱۸۳۷-۱۸۸۱)

A.S. Kalsi, `The Influence of Nazir Ahmad's *Mirat Al-`Arus* (1869) on the Developent of Hindi Fiction', *Annual of Urdu Studies*, No.7 (1990), pp.31-44.

۷۳۔ Barbara D. Metcalf, `Making of a Muslim Lady:

Maulana Thanawi's Bihishti Zewar' in Milton Israel and N.K. Wagle, eds., *Islamic Society and Culture* (New Delhi: Manohar, 1983), pp.17-38.

۷۴۔ حالی نے پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور کی ملازمت کے دوران مجالس النسا لکھی اور ۱۸۷۴ء میں شائع کی۔ یہ فکشن کے فارم میں لکھا گیا ہے۔ لیکن یہ ناول نہیں ہے گو کہ اس میں ناول کی کچھ خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں۔ اس میں کردار کا ارتقا مکالمے کے سہارے ہوتا ہے۔ لیکن اس میں کوئی تنوع نہیں ہے، زمان و مکان کی حقیقت پسندانہ عکاسی کی گئی ہے۔ اس کا اسلوب بھی قابل غور ہے۔ اس میں سیدھی سادی، ٹھیٹ اور بیگماتی زبان کا خوبصورت استعمال ہوا ہے۔ یہ کتاب دو حصّوں اور نو مجالس پر مشتمل ہے۔ ہر مجلس میں کئی عورتیں گفتگو کرتی ہیں اور یہ مجلس زیادہ وقت گزرنے، یا نماز یا ایسی ہی کسی وجہ سے برخاست ہوتی ہے۔ وہ پھر مل بیٹھتی ہیں اور کہانی جاری رہتی ہے۔ پنجاب میں محکمۂ تعلیم عامہ کے ڈائرکٹر کرنل ڈبلیو۔ آر۔ ایم ہالرائڈ نے انعام کے لیے اس کتاب کی سفارش کی اور وائسرائے لارڈ نارتھ بروک نے چار سو روپے بطور انعام عطا کیے۔ مجالس النسا اس کے بعد پنجاب اور صوبہ ہائے متحدہ میں لڑکیوں کے اسکولوں میں کئی دہائیوں تک داخلِ نصاب رہی۔ اس کے انگریزی ترجمے کے لیے دیکھیے:
Gail Minault, Tr., *Voices of Silence:* English Translation of Hali's **Majalis Un-Nissa** and **Chup ki Dad** (Delhi: Chanakya Publications, 1986)

۷۵۔ مجالس النسا (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۱ء) صفحات ۱۸-۱۷

۷۶۔ اعلا ذات کا۔

۷۷۔ "بیٹیوں کی نسبت" کلیاتِ نظم حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء) صفحات ۱۸۵-۱۸۴۔ حالی دختر کشی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "ایک زمانے میں عرب کا یہ دستور تھا کہ جس کے ہاں بیٹی پیدا ہوتی ▪ اُسے جیتی کو زمین میں گاڑ دیتا تھا۔ بس اس سے

زیادہ اور کیا بُری رسم ہوگی؟ لیکن وہ اس کو نہایت غیرت اور حمیت کی بات سمجھتے تھے۔ اور بیٹیوں کے مار ڈالنے کا دستور تو ہندوستان کے راجپوتوں میں اب تک چلا جاتا ہے، پر اب سرکار کے خوف سے بہت کم ایسا کرتے ہیں، اور کرتے بھی ہیں تو چوری چھپوال کرتے ہیں۔" مجالس النسا۔ صفحہ ۷۷

۷۸۔ مجالس النسا۔ صفحات ۸۵-۸۴

۷۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۷۷

۸۰۔ "مناجات بیوہ" کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء) صفحات ۲۹ و ۲۸ و ۲۹ و ۲۸ و ۲۷ و ۲۴ و ۲۳ و ۲۱

۸۱۔ "التماس بخدمت برادرانِ وطن متعلق مسئلہ حجاب"۔ کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء) صفحات ۱۷۸-۱۷۷

۸۲۔ "چُپ کی داد" کلیاتِ نظم حالی، جلد دوم۔ صفحہ ۵۱

۸۳۔ ایضاً

۸۴۔ مجالس النسا۔ صفحات ۱۸-۱۷

۸۵۔ "چُپ کی داد"۔ صفحہ ۱۱

۸۶۔ مجالس النسا۔ صفحہ ۸۰

۸۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۵۰

۸۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۶

۸۹۔ ایضاً۔ صفحات ۴۸-۴۶

۹۰۔ ایضاً۔ صفحات ۵۴-۵۳

۹۱۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۴

۹۲۔ ایضاً۔ صفحات ۲۶-۲۲

۹۳۔ ایضاً۔ صفحات ۹۹-۹۸

۹۴۔ "ہماری معاشرت کی اصلاح کیوں کر ہو سکتی ہے" کلیاتِ نثر حالی، جلد اوّل۔ صفحہ ۲۶۰

۹۵۔ "ہم جیتے ہیں یا مر گئے" ایضاً۔ صفحہ ۲۱۰

۹۶۔ مجالس النسا' صفحہ ۲۲

۹۷۔ ڈاکٹر عبدالقیوم۔ حالی کی نثر نگاری (لاہور: مجلس ترقی ادب' ۱۹۶۴ء) صفحہ ۹۱

۹۸۔ صالحہ عابد حسین "تعارف"۔ مجالس النسا' صفحہ ۷

۹۹۔ مجالس النسا۔ صفحات ۳۹۔۳۶

۱۰۰۔ ایضاً۔ صفحہ ۴۷

۱۰۱۔ ایضاً۔ صفحات ۵۸-۵۷

۱۰۲۔ Gail Minault, `Hali's *Majalis Un-Nissa*: Purdah and Woman Power in Nineteenth Century India' in Milton Israel and N.K. Wagle, eds. *Islamic Society and Culture* (New Delhi: Manohar, 1983), p.41; idem, `Hali and Women's Place in Late Nineteenth-Century India' in Gail Minault, Tr., *Voices of Silence*, pp.14-15.

۱۰۳۔ "آپ کو اب زیادہ مولویت کی صورت میں رہنا چاہیے۔ اس سے بہت اچھے اچھے کام لے سکتے ہیں"۔ شبلی بنام ابوالکلام آزاد' مورخہ لکھنؤ ۱۲ر جون ۱۹۱۰ء' خطوط شبلی بنام آزاد بقلم شبلی (پٹنہ: بہار اردو اکادمی' ۱۹۸۸ء) صفحہ ۶۰

۱۰۴ "تم کہتی ہو کہ میں 'بدہمت ہوں'۔ میری زندگی کے دو حصے ہیں پرائیویٹ اور پبلک۔ اگر پبلک کام میرے ہاتھ میں نہ ہوتا تو میری ہمت کا اندازہ کر سکتیں"۔ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی' مورخہ ۱۹ر اگست ۱۹۰۹ء' خطوط شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی و زہرا بیگم فیضی (لاہور: تاج کمپنی' ب۔ت) صفحہ ۸۷

۱۰۵ "عورت اور اسلام"۔ مشمولہ باقیات شبلی (دلی: آزاد کتاب گھر' ۱۹۶۴ء) صفحہ ۱۳۲

۱۰۶۔ "حقوق نسواں"۔ مشمولہ خطبات شبلی (اعظم گڑھ: دارالمصنفین' ۱۹۹۰ء) صفحہ ۱۶۹

۱۰۷۔ ایضاً۔ صفحات ۱۷۰-۱۶۹

۱۰۸۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۰۔ افلاطون کے اسی خیال کو شبلی اپنی ایک اور تقریر میں اس طرح پیش کرتے ہیں: "رسم ورواج ازدواج پر مجبور کرتے ہیں ورنہ عورتیں ہرگز اس قابل نہیں کہ ان کو مردوں کے ہم پایہ رکھا جائے اور برابر جگہ دی جائے۔" عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۲

۱۰۹۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۰

۱۱۰۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۲

۱۱۱۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۷۱

۱۱۲۔ ایضاً، صفحات ۱۷۰، ۱۶۹

۱۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۷۰

۱۱۴۔ البقرہ، آیت ۲۲۸

۱۱۵۔ حقوقِ نسواں۔ صفحات ۱۷۴-۱۷۳

۱۱۶۔ النسا، آیت ۳۲

۱۱۷۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۲

۱۱۸۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۵

۱۱۹۔ بقرہ، آیت ۱۸۷

۱۲۰۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۲۴

۱۲۱۔ روم، آیت ۲۱

۱۲۲۔ عورت اور اسلام۔ صفحات ۱۳۳-۱۳۲

۱۲۳۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۳

۱۲۴۔ عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۳

۱۲۵۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۷۳

۱۲۶۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۵

۱۲۷۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۷۴

۱۲۸۔ ایضاً۔ صفحات ۱۷۷۔۱۷۶

۱۲۹۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۳

۱۳۰۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۸۴

۱۳۱۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۶-۱۶۵

۱۳۲۔ ایضاً۔ صفحات ۱۶۷۔۱۶۶

۱۳۳۔ سید امیر علی نے ۱۸۹۹ء میں رسالہ نائن ٹینتھ سنچری میں مسلمان عورت کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا جس میں انھوں نے اس قسم کے اعتراضات کیے تھے۔ شبلی نے اس کا ایک اقتباس اپنے مضمون میں نقل کیا ہے۔

۱۳۴۔ "پردہ اور اسلام" مشمولہ مقالاتِ شبلی، جلد اول : مذہبی (اعظم گڑھ : مطبع معارف، ۱۹۵۴ء) صفحہ ۱۰۸

۱۳۵۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۲۰

۱۳۶۔ شبلی بنام منشی محمد امین مہتمم صیغۂ تاریخ ریاست بھوپال، مورخہ یکم جون ۱۹۰۸ء، مکاتیبِ شبلی، حصہ اوّل، طبع چہارم (اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۶۶ء) صفحہ ۲۳۴

۱۳۷۔ عورت اور اسلام۔ صفحہ ۱۳۳

۱۳۸۔ حقوقِ نسواں۔ صفحہ ۱۸۰

۱۳۹۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۸۱

۱۴۰۔ سفرنامہ روم و مصر و شام، بار سوم (دہلی : رحمانی پریس، ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء) صفحہ ۸۸

۱۴۱۔ ایضاً۔ ۸۷

۱۴۲۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۸۴

۱۴۳۔ عورت اور اسلام، صفحہ ۱۳۴

۱۴۴۔ بحوالہ زبیری۔ "دیباچہ" خطوطِ شبلی، صفحہ ۷

۱۴۵۔ شبلی بنام مولانا ظفر علی خاں، ایڈیٹر زمیندار (لاہور) بحوالہ محمد امین زبیری (مرتب) "دیباچہ" خطوطِ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، صفحہ ۷۔ یہ خط سید سلیمان ندوی کی مرتب کردہ مکاتیبِ شبلی

کی جلدوں میں شامل نہیں ہے۔ ابن زبیری نے اس خط کے ماخذ کا حوالہ بھی دیا ہے۔

۱۴۶۔ حقوقِ نسواں، صفحہ ۱۸۴

۱۴۷۔ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، مورخہ ۲۶ مئی ۱۹۰۹ء، خطوطِ شبلی، صفحات ۵۹-۵۸

۱۴۸۔ ایضاً۔ مورخہ ۲۴ مئی ۱۹۰۹ء، ۲۹ مئی ۱۹۰۹ء، ۹ جون ۱۹۰۹ء، ۱ مارچ ۱۹۱۱ء، ۷ فروری ۱۹۱۱ء، اور ۱۸ فروری ۱۹۱۱ء، خطوطِ شبلی، صفحات ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۲، ۶۱، ۶۰-
دیکھیے نیز: سفرنامہ روم و مصر و شام، صفحہ ۸۷

۱۴۹۔ شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی، مورخہ ۲۶ مئی ۱۹۰۹ء، خطوطِ شبلی، صفحہ ۵۹

۱۵۰۔ ایضاً۔ مورخہ ۹ جون ۱۹۰۹ء، ایضاً صفحہ [illegible]

۱۵۱۔ ایضاً۔ مورخہ ۱۲ جون ۱۹۰۹ء، ایضاً۔ صفحہ ۶۷

باب چہارم

فکر اسلامی کی تشکیل نو

۱۔ مقالاتِ سرسید، جلد ۱۰: (۱) اخبارات پر تنقیدی مضامین؛ (۲) مضامین متعلق تہذیب الاخلاق؛ مضامین متعلق مدرسۃ العلوم مسلمانان۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۰۵

۲۔ خواجہ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، دوسرا ایڈیشن، نئی دہلی: ترقی اردو بیورو، ۱۹۸۲ء، صفحات ۶۱-۶۰، ۹۷-۹۶؛ Christian W.Troll.Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology.New Delhi: Vikas, 1978. p.XVIII

۳۔ "طریقۂ زندگی"، ۷۵-۷۲، تہذیب الاخلاق، جلد دوم، لاہور: ملک چنن الدین کے زئی، ب۔ت، صفحہ ۷۲

۴۔ "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیے"، ۵۵-۵۰، ایضاً، صفحہ ۵۱؛ "مذہب اور عالم تعلیم"،

۱۰۸-۱۰۱، مقالات سرسید، جلد ۸: تعلیمی، تربیتی اور معاشرتی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲، صفحات ۱۰۲-۱۰۱

ﮧ "انسان کے خیالات"، ۲۵۶-۲۴۹، مقالات سرسید، جلد ۵: اخلاقی و اصلاحی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۵۶

ﮧ۶ ایضاً، صفحات ۲۵۶-۲۴۹

ﮧ۷ ایضاً، صفحات ۲۵۵-۲۵۴

ﮧ۸ J.N.Farqunar, Modern Religious Movements in India New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1977 ; p.97.

ﮧ۹ "طبیعیوں یا نیچریوں یا فطرتیوں" ۲۸۲-۲۷۷، مقالات سرسید، جلد ۳: فلسفیانہ مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۷۷

ﮧ۱۰ ایضاً، صفحہ ۲۷۸

ﮧ۱۱ الاسلام ھو الفطرت والفطرت ھی الاسلام، ۲۲-۱۶، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحات ۱۷، ۲۲؛ ھو الموجود، ۳۲-۲۸، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحہ ۲۹

ﮧ۱۲ الدلیل والبرہان، ۳۰۰-۲۸۶، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحات ۳۰۰-۲۹۹

ﮧ۱۳ تحریر فی التفسیر (قرآن مجید کی تفسیر کے اصول)، ۲۵۸-۱۹۷، مقالات سرسید، جلد ۲: تفسیری مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۲۰۶

ﮧ۱۴ "اہل سنت و جماعت کے لیے مجتہد کی ضرورت ہے"، ۲۹۲-۲۹۰، مقالات سرسید، جلد ۱: مذہبی و اصلاحی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحات ۲۹۱-۲۹۰۔

ﮧ۱۵ "زمانہ کا اثر مذہب پر"، ۱۹۳-۱۸۹، ایضاً، صفحات ۱۹۰-۱۸۹

ﮧ۱۶ سرسید بنام محسن الملک، مورخہ ۱۰ مئی ۱۸۷۰ء، مکتوبات سرسید، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۹ء، صفحہ ۱۰۸

ﮧ۱۷ مقالات سرسید، جلد ۱۱: سیرت طیبہ کے متعلق بارہ تحقیقی و تنقیدی مقالات، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۶؛ مقالات سرسید، جلد ۱، صفحات ۳۰۰-۲۹۹

۱۸ سرسید بنام مولانا محمد قاسم نانوتوی، ب-ت۔ مکتوبات سرسید، صفحات ۲۷۔۲۴؛ مقالات سرسید، جلد ۱۰، صفحات ۱۰۵۔۱۰۲

لیکن مشتاق حسین نے تحقیق کرکے اس خط کو پیرجی محمد عارف کے نام بتایا ہے۔ دیکھیے: مکاتیب سرسید احمد خاں، علی گڑھ: فرینڈیک ہاؤس، ۱۹۶۰ء، صفحات ۴۰۴۔۳۹۹۔

مشتاق حسین کا خیال ہے کہ مکتوبات سرسید کے مرتب شیخ اسماعیل پانی پتی نے غلطی سے اس خط کو مولانا قاسم نانوتوی کے نام سمجھا ہے۔

۱۹ "احادیث"، ۵۹۔۴۱، مقالات سرسید، جلد ۱۱، صفحات ۴۹۔۴۸

۲۰ زمانہ کا اثر مذہب پر، صفحات ۱۹۲۔۱۹۱

۲۱ ایضاً، صفحات ۱۹۳۔۱۹۲

۲۲ احادیث، صفحات ۵۹۔۵۴

۲۳ "احادیث غیر معتمد" ۸۳۔۷۸، مقالات سرسید، جلد ۱، صفحات ۸۳۔۷۸

۲۴ "جادو"، ۳۰۵۔۳۰۰، مقالات سرسید، جلد ۱۴: علمی وتحقیقی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، صفحہ ۳۰۲

۲۵ "سحر، جادو برحق ہے اور کرنے والا کافر ہے"، ۳۳۹۔۳۰۶، ایضاً، صفحہ ۳۰۷

۲۶ "خضر کیا درحقیقت کوئی شخص تھے یا صرف فرضی نام ہے"؟ ۱۲۱۔۱۱۵، مقالات سرسید، جلد ۱۴

۲۷ "جبریل ومیکائیل اور فرشتوں کا وجود"، ۱۷۶۔۱۵۷، ایضاً، صفحات ۱۶۶، ۱۷۶

۲۸ "فرشتوں اور شیطان کی حقیقت"، ۱۸۵۔۱۷۷، مقالات سرسید، جلد ۱۳: ذاتی عقائد کے متعلق مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۸۱

۲۹ ایضاً، صفحہ ۱۸۵

۳۰ "معجزہ کی حقیقت"، ۹۱۔۷۸، مقالات سرسید، جلد ۱۳، صفحات ۸۸، ۸۹

۳۱ "آنحضرت اور صدور معجزات"، ۱۳۲۔۱۰۹، ایضاً، صفحہ ۱۳۱

۳۲ ایضاً

۳۳ "کرامت اور معجزہ"، ۱۲۷۔۱۲۳، مقالات سرسید، جلد ۱، صفحہ ۱۲۷

۳۴ـ ایضاً، صفحہ ۱۲۳

۳۵ـ معجزہ کی حقیقت، صفحہ ۹۱

۳۶ـ کرامت اور معجزہ، صفحات ۱۲۳، ۱۲۴

۳۷ـ معجزہ کی حقیقت صفحات ۹۱-۹۰

۳۸ـ مقالات سرسید، جلد ۱۱، صفحہ ۱۹۔

۳۹ـ "نبوت ایک فطری عمل ہے"، ۷۷-۷۳، مقالات سرسید، جلد ۱۳، صفحہ ۷۳۔

۴۰ـ "مذہب انسان کا امر طبیعی ہے"، ۲۷۱-۲۶۰، مقالات سرسید، جلد ۶، صفحہ ۲۶۶

۴۱ـ آنحضرت اور صدور معجزات، صفحہ ۱۱۸

۴۲ـ ایضاً، صفحہ ۱۲۱، ۱۲۴

۴۳ـ تبئین الکلام، حصہ اوّل، غازی پور: مصنف کا ذاتی پریس، ۱۸۶۲ء، صفحات ۱۵-۱۴

۴۴ـ "ناتہذیب ملک اور ناتہذیب گورنمنٹ"، ۱۳-۱۰، مقالات سرسید، جلد ۹: ملکی و سیاسی مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء

۴۵ـ "لکچر اسلام" (یکم فروری ۱۸۸۴ء)، ۲۹۶-۲۶۱، سرسید احمد خاں کا سفرنامہ پنجاب، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء، صفحات ۲۶۹-۲۶۵

۴۶ـ "سورج کی گردش زمین کے گرد قرآن مجید سے ثابت نہیں"، ۶۲-۵۸، مقالات سرسید، جلد ۶، صفحہ ۶۲

۴۷ـ قول متین در ابطال حرکت زمین، دہلی: مطبع سید الاخبار، ۱۸۴۸ء، مشمولہ مقالات سرسید، جلد ۱۶: نایاب رسائل و مضامین، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء، صفحات ۵۰۰-۴۸۵۔ جب انھوں نے یہ رسالہ تحریر کیا تھا اس وقت ان کی عمر ۳۱ برس تھی اور اُس وقت تک انھوں نے جدید خیالات کا اثر قبول نہیں کیا تھا۔

۴۸ـ سورج کی گردش زمین کے گرد قرآن مجید سے ثابت نہیں، صفحہ ۶۱

۴۹ـ "الارض لیست بساکنۃ" ۵۷-۵۰، ایضاً، صفحہ ۵۵

۵۰ـ Troll, Sayyid Ahmad Khan, pp.146-147, 149-156.

۵۱ھ Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan, New York: Columbia University, Press, 1980, p.274.

۵۲ھ سورج کی گردش زمین کے گرد قرآن مجید سے ثابت نہیں، صفحہ ۶۲؛ "نقل اور عقل میں مخالفت"، ۲۳۴-۲۳۸، مقالات سرسید، جلد ۳، صفحہ ۲۳۴۔

۵۳ھ See Charles Darwin, The Origin of Species, London: J.M.Dent & Sons, 1982.

۵۴ھ "ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت پر انسان کی ترقی"، ۱۷۱-۱۷۴، مقالات سرسید، جلد ۴

۵۵ھ Bashir Ahmad Dar, Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, 2nd Edition, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971 pp.146-147, 156-157.

۵۶ھ Saeeda Iqbal, Islamic Rationalism in the Subcontinent: With special Refefence to Shah Waliullah, Sayyid Ahmad Khan and Allama Mohammad Iqbal Lahore: Islamic Book Service 1984, pp.139-140

۵۷ھ J.M.S.Baljon Jr. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Leiden: E.J.Brill. 1949, p.86.

۵۸ھ Aziz Ahmad, Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964, London: Oxford University Press, 1970, p.38.

۵۹ھ بیسواں لکچر، نواں سالانہ جلسہ ایجوکیشنل کانفرنس [علی گڑھ] (۱۸۹۴ء)، ۵۳۹-۵۴۳
لکچروں کا مجموعہ، جلد اول، آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء، صفحات ۵۶۲-۵۶۳

۶۰ه ایضاً، صفحات ۵۶۴-۵۶۳

۶۱ه ایضاً، صفحہ ۵۶۹

۶۲ه ایضاً، صفحات ۵۷۰-۵۶۹

۶۳ه ابن الوقت، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۶۵

۶۴ه ایضاً، صفحات ۱۶۷-۱۶۶۔ دیکھیے نیز: الحقوق والفرائض، حصہ دوم، دہلی: بمبئی جوب برقی
پریس، ب دت، صفحات ۹۰-۸۹

۶۵ه ابن الوقت، صفحات ۱۶۹-۱۶۸!

۶۶ه بیسواں لکچر، صفحہ ۵۶۸

۶۷ه رویائے صادقہ، کوئی تفصیل نہیں۔ ۱۹۴۰ء، صفحہ ۵۶

۶۸ه ایضاً، صفحہ ۱۴۳

۶۹ه ایضاً، صفحات ۱۲۶، ۱۴۳؛ ابن الوقت، صفحہ ۱۷۱

۷۰ه رویائے صادقہ، صفحات ۲۳۹-۲۳۸

۷۱ه چودھواں لکچر، ساتواں سالانہ جلسہ ایجوکیشنل کانفرنس دہلی (۱۸۹۲ء)، ۳۶۹-۳۳۶، لکچروں کا
مجموعہ، جلد اوّل، صفحہ ۳۵۶

۷۲ه گیارہواں لکچر، ساتواں سالانہ جلسہ، انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۲ء) ۳۱۹-۲۷۶،
ایضاً، صفحہ ۲۸۳

۷۳ه فطرت اللہ، پندرہواں لکچر، آٹھواں سالانہ جلسہ، انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۳ء)،
۳۹۸-۳۶۹، ایضاً، صفحہ ۳۸۲

۷۴ه ایضاً

۷۵ه گیارہواں لکچر، صفحہ ۲۸۴

۷۶ه چودھواں لکچر، صفحہ ۳۵۸

۷۷ه ایضاً، صفحہ ۳۵۹

۷۸ه الحقوق والفرائض، حصہ دوم، صفحہ ۲۱

۷۹؎ ایضاً، صفحہ ۲۲

۸۰؎ مطالب القرآن، لکھنؤ: الناظر پریس، ب۔ت۔ صفحہ ۳۲

۸۱؎ ایضاً، صفحہ ۳۱

۸۲؎ ایضاً، صفحات ۲۷-۲۸

۸۳؎ انیسویں صدی ہندوستانی دانشوروں کے اس رویّے کے ایک مختصر تذکرے کے لیے دیکھیے:

K.N.Parikkar, "Presidential Address", 365-399, Indian History Congress Proceedings of the Thirty six Session, Aligarh, 1975, Calcutta: Barun De, 1976, pp.382-384

۸۴؎ گیارہواں لکچر، صفحہ ۳۰۳

۸۵؎ ایضاً، صفحہ ۳۰۶

۸۶؎ بیسواں لکچر، صفحہ ۵۴۰

۸۷؎ اجتہاد، دہلی: افضل المطابع، ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۸ء، صفحہ ۱۰۱

۸۸؎ گیارہواں لکچر، صفحات ۳۱۱-۳۱۰

۸۹؎ مطالب القرآن، صفحہ ۲۰

۹۰؎ فطرت اللہ، صفحہ ۳۸۵

۹۱؎ اجتہاد، صفحہ ۶۰؛ امہات الامہ، طبع ثانی، دہلی: ادریس المطابع، ۱۹۳۵ء، صفحہ ۲۶

۹۲؎ اجتہاد، صفحہ ۸۹

۹۳؎ ایضاً، صفحہ ۹۰

۹۴؎ ایضاً، صفحات ۹۱-۹۰

۹۵؎ ایضاً، صفحہ ۹۰

۹۶؎ ایضاً، صفحات ۸۹-۸۸

۹۷؎ ایضاً، صفحہ ۹۷

۹۸ے ایضاً، صفحہ ۸۹

۹۹ے بیسواں لکچر، صفحہ ۵۶۰

۱۰۰ے حالی کی مندرجہ ذیل تحریریں پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو لاہور سے وابستہ ہونے سے قبل کی ہیں۔ ان کا انداز تحریر مولویانہ اور مناظرانہ ہے اور شاید اسی لیے ان میں 'نئے' رجحانات کے اثرات بھی نمایاں نہیں ہیں۔ اس لیے یہ ہمارے کام کی چیز نہیں۔ (۱) میلاد شریف۔ پانی پت: حالی پریس، ۱۹۳۲ء؛ (۲) تریاق مسموم (۱۸۶۷ء) رسالہ 'خیرالمواعظ' دہلی میں بالاقساط چھپی، جو پادری عمادالدین کی کتاب 'تحقیق الایمان' کے جواب میں شائع ہوئی تھی؛ (۳) پادری عمادالدین کی تاریخ محمدی پر منصفانہ رائے بھی حالی نے اسی پادری کی ایک دیگر کتاب 'تاریخ محمدی' کے جواب میں ۱۸۶۲ء میں لکھی تھی؛ (۴) شواہد الالہام نام کا ایک ۲۲ صفحاتی رسالہ ۱۸۶۲ء میں تحریر کیا تھا جس کا مقصد الہام اور وحی کی ضرورت کو پیش کرنا تھا۔ ان تحریروں پر تبصرے کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر عبدالقیوم، حالی کی اُردو نثر نگاری، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۴ء، صفحات ۶۹-۶۱، ۸۲-۷۷

۱۰۱ے مسدس مدوجزر اسلام، کلیات نظم حالی، جلد دوم، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء، صفحے ۱۱۱-۱۱۰

۱۰۲ے "کیا مسلمان ترقی کر سکتے ہیں"، ۱۷۴-۱۶۱، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء، صفحات ۱۶۶-۱۶۵

۱۰۳ے "قرآن مجید میں اب نئی تفسیر کی گنجائش باقی ہے یا نہیں"، ۹۷-۷۰، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحات ۹۵-۹۳؛ دیکھیے نیز ضمیمہ نمبر ۵، ۸۷۵-۸۵۶، حیاتِ جاوید، نئی دہلی: ترقی اُردو بیورو، ۱۹۸۲ء، صفحات ۸۷۳-۸۶۲

۱۰۴ے "انبیا: نبی کی ضرورت پر ایک وجدانی شہادت"، ۹۲-۸۸، تہذیب الاخلاق، جلد چہارم، لاہور: منشی فضل الدین، ۱۸۹۷ء، صفحہ ۹۲

۱۰۵ے "الدین یُسر"، ۳۹-۳، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۶

۱۰۶ے ایضاً، صفحات ۱۸-۱۷

۱۰۷ے ایضاً، صفحہ ۷

۱۰۸ے ایضاً، صفحات ۱۰-۹

۱۰۹؎ ایضاً؛ مرتب کا حاشیہ، صفحہ ۱۰

۱۱۰؎ الدین یُسر، صفحہ ۱۰

۱۱۱؎ ایضاً، صفحہ ۹

۱۱۲؎ ایضاً، صفحہ ۱۹

۱۱۳؎ ایضاً، صفحات ۲۱-۲۰

۱۱۴؎ مسدس مدوجزر اسلام، صفحہ ۱۱۰

۱۱۵؎ الدین یُسر، صفحات ۲۱، ۲۲

۱۱۶؎ ایضاً، صفحات ۲۴-۲۳

۱۱۷؎ "موت کے یقین سے ہم کو کیا سبق لینا چاہیے؟" ۱۹۰-۱۹۶، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۱۹۳

۱۱۸؎ الدین یُسر، صفحات ۲۶-۲۵

۱۱۹؎ ایضاً، صفحہ ۲۷

۱۲۰؎ ایضاً، صفحات ۲۹-۲۸

۱۲۱؎ ایضاً، صفحات ۳۰-۲۹

۱۲۲؎ ایضاً، صفحہ ۳۳

۱۲۳؎ "زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ" ۱۳۰-۱۱۲، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحات ۱۲۲-۱۲۱

۱۲۴؎ ایضاً، صفحہ ۱۲۲

۱۲۵؎ الدین یُسر، صفحہ ۳۵

۱۲۶؎ ایضاً، صفحہ ۳۶

۱۲۷؎ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، صفحہ ۱۲۵

۱۲۸؎ الدین یُسر، صفحہ ۳۷

۱۲۹؎ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، صفحہ ۱۳۰

۱۳۰؎ الدین یُسر، صفحات ۳۹-۳۸

۱۳۱؎ علم الکلام، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۳۹ء، صفحات ۳-۱

۱۳۲ الکلام دہلی: کتب خانہ نذیریہ، ب۔ت، صفحہ ۶

۱۳۳ ایضاً، صفحہ ۸

۱۳۴ ایضاً

۱۳۵ ایضاً، صفحہ ۹

۱۳۶ ایضاً، صفحہ ۱۱

۱۳۷ ایضاً، صفحہ ۱۳؛ دیکھیے نیز: علم الکلام، صفحہ ۱۷۱

۱۳۸ الکلام، صفحہ ۱۴

۱۳۹ علم الکلام، صفحہ ۱۷۱

۱۴۰ الکلام، صفحہ ۲۸

۱۴۱ سوانح مولانا روم، کان پور: دارالاشاعت، ۱۹۳۰ء، صفحات ۲۱۲-۲۰۷

۱۴۲ الکلام، صفحہ ۲۹

۱۴۳ ایضاً، صفحہ ۱۳۳

۱۴۴ ایضاً، صفحات ۱۴۰-۱۳۹

۱۴۵ الغزالی، دہلی: رحمانی پریس، ۱۹۲۵ء، صفحہ ۸۳

۱۴۶ الکلام، صفحہ ۱۴۳

۱۴۷ الغزالی، صفحات ۸۴-۸۳

۱۴۸ الکلام، صفحہ ۱۴۴

۱۴۹ ایضاً، صفحات ۹۷، ۹۸؛ علم الکلام، صفحہ ۶۷

۱۵۰ الکلام، صفحہ ۱۹۷

۱۵۱ ایضاً، صفحات ۲۱۱-۲۱۰

۱۵۲ ایضاً، صفحہ ۲۱۲

۱۵۳ الکلام، صفحہ ۶۲۔ دیکھیے نیز: علم الکلام، صفحہ ۷۹، ۹۵

۱۵۴ الکلام، صفحہ ۱۰۲

۱۵۵ علم الکلام ۱۳۵-۱۳۸

۱۵۶ Mehr Afroz Murad, Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976; Christian W.Troll, "Reason and Revelation in the Theology of Shibli Nu'mani", Islam and the Modern Age, Vol.XIII, No.1, pp.19-32.

۱۵۷ علم الکلام، صفحات ۱۵۳-۱۵۰

۱۵۸ الکلام، صفحہ ۶۹

۱۵۹ ایضاً، صفحات ۶۹، ۷۰، ۸۱

۱۶۰ ایضاً، صفحہ ۷۲

۱۶۱ ایضاً، صفحات ۸۸-۸۴

۱۶۲ ایضاً، صفحات ۸۲-۸۱

۱۶۳ ایضاً، صفحہ ۱۱۵

۱۶۴ ایضاً، صفحات ۱۱۷-۱۱۶

۱۶۵ ایضاً، صفحات ۱۱۹-۱۱۸

۱۶۶ ایضاً، صفحہ ۱۲۶

۱۶۷ ایضاً، صفحات ۱۲۹-۱۲۷

۱۶۸ ایضاً، صفحہ ۱۲۹

باب پنجم

خلاصہ اور موازنہ

ے "...اصغری کو بچپن سے تربیت ہوئی تھی۔ روز بروز گھر میں برکت زیادہ ہوتی جاتی تھی، ... خانم کے بازار میں تمیزدار بہو کا وہ عالی شان محل کھڑا ہے کہ آسمان سے باتیں کرتا ہے۔ اور اصغری خانم ہی کے نام سے وہ محلہ خانم کا بازار مشہور ہوا۔ جوہری بازار میں وہ اونچی

مسجد جس میں حوض اور کنواں ہے تمیزدار بہو ہی کی بنوائی ہوئی ہے۔ خاص بازار سے آگے بڑھ کر لال ڈگی کی بغل میں تمیز گنج اسی کا ہے۔ مولوی محمد حیات صاحب کی مسجد میں اب تک بیس مسافروں کو اس کے لنگر خانہ سے خمیری روٹی اور چنے کی دال کا قلیہ دونوں وقت پہنچا کرتا ہے۔ قطب صاحب میں اولیا مسجد کے برابر سرائے اسی تمیزدار بہو کی بنوائی ہوئی ہے۔ فتحپوری میں بمبئی کے چھاپے خانے کے پانچ سو قرآن ایک دن اسی نے تقسیم کیے تھے۔ ہزار کمبل آتے جاڑے اب تک مسکینوں کو اسی کے گھر سے ملا کرتے ہیں۔" مراۃ العروس صفحات ۷۷، ۷۸۔

اسی طرح توبۃ النصوح میں حمیدہ بھی ترقی کی علامت بن کر ابھرتی ہے: "رہی ولیہ مادر زاد حمیدہ، قرآن اس نے حفظ کیا، حدیث اس نے پڑھی، اور اگر سچ پوچھیے تو شہر میں جو کہیں کہیں لکھنے پڑھنے کا چرچا ہے، یا عورتیں خدا اور رسول کے نام سے واقف ہیں، یہ سب بی حمیدہ کی بدولت۔" توبۃ النصوح، صفحہ ۲۵۳

۵۔ پندرہ برس کا سید عباس اپنی والدہ زبیدہ خاتون کے گمشدہ چچا خواجہ کمیل کے بیٹے اور اپنے ماموں خواجہ ہذیل کی تلاش میں نکلا۔ بمبئی پہنچ کر وہ اپنی عقل اور حسن تدبیر سے شیخ فاروقی نامی ایک یمنی تاجر کو رجھا لیتا ہے جو سید عباس کے رخصت ہونے کے وقت اس کو دس ہزار روپے دیتا ہے۔ اس کے بعد سید عباس کی ترقی کی کہانی اسی کی زبانی سنیے:

> میں وہاں سے اول مکہ معظمہ آیا ایک مہینے وہاں رہا۔ حج سے فراغت پاکر مدینہ منورہ گیا۔ سوا مہینے کے قریب وہاں رہا۔ وہیں ماموں جان سے بھی ملاقات ہوگئی... وہاں سے میں اور ماموں جان استنبول میں آئے۔ یہاں آتے ہی یہ خبر سنی کہ سلطان کے ہاں ایک خدمت ترجمانی کی کئی برس سے خالی ہے اور دو ہزار روپیہ مہینہ اس کی تنخواہ ہے... [لیکن] اس میں شرط یہ ہے کہ جو شخص کم سے کم پانچ زبانیں جانتا ہو وہ اس خدمت پر مقرر ہوسکتا ہے اور وہ پانچ زبانیں یہ ہیں: ترکی، عربی، فارسی، انگریزی، فرانسیسی۔
>
> میں نے یہ خبر سنتے ہی ترکی سیکھنی شروع کی... اور پانچ چار

مہینے میں فرانسیسی زبان سیکھی ... دربار میں پہنچتے ہی میری درخواست منظور ہوگئی اور بعد امتحان کے اُس آسامی پر مجھ کو مامور کردیا۔"

اس کے بعد سیّد عباس کی شان و شوکت کا حال یہ ہے کہ اس کے :

تو بالکل امیرانہ ٹھاٹھ ہیں۔ اصطبل میں چار گھوڑے بھی بندھے ہیں۔ دو تین گاڑی بگیاں بھی کھڑی ہیں، نوکر چاکر، خدمت گار، باورچی، خان ساماں، سب اپنے اپنے کام پر مستعد ہیں۔ آگے رہنے کا مکان بھی نہایت پُرتکلف ہے۔ میز، کرسی، کوچ، مسہری، جھاڑ، فانوس، سب کچھ موجود ہے۔

القصّہ مختصر، بالآخر زبیدہ خاتون بھی حج اور مدینے کی زیارت کرکے استنبول پہنچ گئیں۔ جہاں "چند روز کے بعد سیّد عباس کی شادی ایک بہت بڑے امیر کی بیٹی سے ہوگئی، سب نے وہیں کا رہنا اختیار کرلیا۔" مجالس النسا، صفحات ۱۴۰، ۱۵۱۔ ۱۴۹، ۱۵۲

منتخب کتابیات

۱۔ بُنیادی ماخذ

تہذیب الاخلاق، چار جلدیں، لاہور کے مختلف مطابع نے ان جلدوں کو شائع کیا۔ ان پر سنہ اشاعت درج نہیں ہے۔ جلد ایک: محسن الملک کے مضامین؛ جلد دو: سرسید کے مضامین؛ جلد تین: چراغ علی کے مضامین؛ اور جلد چار: مشتاق حسین، سید محمود، خواجہ الطاف حسین حالی، محمد ذکاء اللہ اور فارقلیط کے مضامین۔

حالی، خواجہ الطاف حسین، مجالس النساء، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۱ء [۱۸۷۴ء]۔

——، مکاتیب حالی، مرتبہ از شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لکھنؤ: اُردو مرکز، [۱۹۵۰ء]۔

——، کلیاتِ نثر حالی، دو جلدیں، مرتبہ از شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء، ۱۹۶۷ء

——، کلیاتِ نظم حالی، دو جلدیں، مرتبہ از افتخار احمد صدیقی، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء، ۱۹۶۸ء۔

سر [سید احمد [خاں]، تبیئن الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل علیٰ ملۃ الاسلام حصہ اوّل، غازی پور: مصنف کا ذاتی پریس، ۱۸۶۲ء اور حصہ دوم، علی گڑھ، مصنف کا ذاتی پریس، ۱۸۶۵ء۔

——، آخری مضامین، مرتبہ از محمد امام الدین گجراتی، لاہور: رفاہ عام پریس، ۱۸۹۳ء

——، مکمل مجموعہ لکچرز و اسپیچز، مرتبہ از محمد امام الدین گجراتی، لاہور: مصطفائی پریس، ۱۹۰۰ء

——، مکتوباتِ سرسید، مرتبہ از شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۹ء

——، مکاتیب سرسید احمد خاں، مرتبہ از مشتاق حسین، علی گڑھ، فرینڈس بک ڈپو، ۱۹۶۰ء

——، مسافران لندن، مقدمہ از شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۱ء

——، مقالات سرسید، سولہ جلدیں، مرتبہ از شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب،

۱۹۶۵ء-۱۹۶۲ء۔ جلد ایک: مذہبی و اسلامی؛ جلد دو، تفسیری؛ جلد تین؛ فلسفیانہ؛ جلد چار: علمی و تحقیقی؛ جلد پانچ: اخلاقی و اصلاحی، جلد چھ: تاریخی؛ جلد سات: متعلق سوانح و سیر؛ جلد آٹھ: تعلیمی، تربیتی اور معاشرتی؛ جلد نو: ملکی و سیاسی؛ جلد دس: (۱) اخبارات پر تنقیدی مضامین، (۲) متعلق تہذیب الاخلاق (۳) متعلق مدرستہ العلوم مسلمانان؛ جلد گیارہ: متعلق سیرت طیبہ؛ جلد بارہ: تقریری؛ جلد تیرہ: ذاتی عقائد کے متعلق؛ جلد چو[illegible]: مشتمل بر قرآنی قصص؛ جلد پندرہ: متفرق؛ اور جلد سولہ: نایاب رسائل و مضامین۔

______، خطبات سرسید، دو جلدیں، مرتبہ از شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء، ۱۹۷۲ء۔

شبلی نعمانی، سفرنامہ روم و مصر و شام، بار سوم، دہلی: رحمانی پریس ۱۳۲۵ھ/۱۹۱۶ء [۱۸۹۴ء]

______، الغزالی، دہلی: رحمانی پریس، ۱۹۲۵ء [۱۹۰۲ء]

______، علم الکلام، طبع پنجم، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۳۹ء [۱۹۰۲ء]

______، الکلام، دہلی: کتب خانہ نذیریہ، ب۔ت [۱۹۰۳ء]

______، سوانح مولانا روم، کانپور: دارالاشاعت، ۱۹۲۰ء [۱۹۰۶ء]

______، مکاتیب شبلی، دو جلدیں، طبع دوم، مرتبہ از سید سلیمان ندوی، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۲۸ء، ۱۹۲۷ء [۱۹۱۷ء، ۱۹۱۶ء]

______، خطوط شبلی بنام عطیہ بیگم فیضی و زہرا بیگم فیضی، بار دوم، مرتبہ از محمد امین زبیری، لاہور: تاج کمپنی، [۱۹۳۵ء]

______، مقالات شبلی، آٹھ جلدیں، مختلف اشاعتیں، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۹۰ء-۱۹۵۴ء (جلد ایک سے پانچ تک — ۱۹۵۶ء-۱۹۵۴ء، جلد آٹھ-۱۹۶۲ء، جلد چھ-۱۹۸۹ء اور جلد — ۱۹۹۰ء)۔ جلد ایک: مذہبی؛ جلد دو: ادبی؛ جلد تین: تعلیمی؛ جلد چار: تنقیدی؛ جلد پانچ: تاریخی حصہ اول؛ جلد چھ: تاریخی

حصہ دوم؛ جلد سات: فلسفیانہ؛ اور جلد آٹھ: قومی و اخباری۔

ـــــ، کلیاتِ شبلی اُردو، طبع چہارم، اعظم گڑھ: معارف پریس، ۱۹۵۴ء

ـــــ، باقیاتِ شبلی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء

ـــــ، خطوطِ شبلی بنام آزاد بقلم شبلی، مرتبہ از سید محمد حسنین، پٹنہ: بہار اردو اکادمی، ۱۹۸۸ء

ـــــ، خطباتِ شبلی، طبع سوم، اعظم گڑھ: دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، ۱۹۹۰ء

نذیر احمد، مراۃ العروس، بائیسویں بار، لکھنؤ: مطبع تیج کمار، ۱۹۸۸ء [۱۸۶۹ء]

ـــــ، بنات النعش، بیسویں بار، لکھنؤ: مطبع تیج کمار، ۱۹۶۷ء [۱۸۷۲ء]

ـــــ، توبۃ النصوح، تصحیح و ترتیب مالک رام، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۷ء [۱۸۷۴ء]

ـــــ، فسانۂ مبتلا، تصحیح و ترتیب صدیق الرحمٰن قدوائی، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۳ء [۱۸۷۷ء]

ـــــ، ابن الوقت، تصحیح و ترتیب خلیق انجم، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۷ء [۱۸۸۸ء]

ـــــ، ایامٰی، طبع چہارم، دہلی، دلی پرنٹنگ ورکس، ب۔ت، [۱۸۹۱ء]

ـــــ، رویائے صادقہ، طبع چہارم، دہلی: بشیر الدین احمد اینڈ سنز، ۱۹۲۹ء [۱۸۹۲ء]

ـــــ، ادعیۃ القرآن، دہلی: مطبع قاسمی، ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۴/۱۹۰۳ء

ـــــ، الحقوق والفرائض، حصہ اوّل، بار ہشتم، دہلی: دارالاشاعت، ۱۹۵۲ء [۱۹۰۵ء]

ـــــ، الحقوق والفرائض، حصہ دوم، دہلی: بمبئی جوب برقی پریس، ب۔ت [۱۹۰۶ء]

ـــــ، الحقوق والفرائض، حصہ سوم، دہلی: ٹھاکر داس اینڈ سنز، ۱۹۲۳ء [۱۹۰۶ء]

ـــــ، اجتہاد، دہلی: افضل المطابع، ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۸ء

ـــــ، امہات الامہ، طبع ثانی، دہلی: ادریس المطابع، ۱۹۳۵ء [۱۹۰۹ء]

ـــــ، مجموعہ نظم بے نظیر، آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء [۱۹۰۹ء]

ـــــ، مطالب القرآن، لکھنؤ: الناظر پریس، ب۔ت [۱۹۱۰ء؟]

ـــــ، لکچروں کا مجموعہ، دو جلدیں، طبع دوم، مرتبہ از بشیر الدین احمد، آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء

ـــــ، موعظۂ حسنہ، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء

۲۔ ثانوی ماخذ

اصغر عباس، سرسید کی صحافت، دہلی: انجمن ترقی اُردو ہند، ۱۹۷۵ء

اعظمی، اشفاق احمد، نذیر احمد: شخصیت اور کارنامے، دہلی: مکتبہ شاہراہ، ۱۹۷۴ء

افتخار عالم، سید، حیات النذیر، دہلی شمسی پریس، ۱۹۱۲ء

اکرام، شیخ محمد، موج کوثر، دہلی، ادبی دنیا، ۱۹۶۲ء

ـــــ، شبلی نامہ: ایک فن کار کی داستانِ حیات، بمبئی، تاج آفس، ب۔ت۔

برق، ڈاکٹر غلام جیلانی، "نذیر احمد کے مذہبی افکار"، نقوش (لاہور)، نمبر ۵۶ و ۵۵
(مارچ ۱۹۵۶ء) ص ص۔ ۴۲۔ ۲۸

پانی پتی، شیخ محمد اسمٰعیل "نذیر احمد کی مذہبی تصانیف"، نقوش (لاہور) نمبر ۵۶ و ۵۵
(مارچ ۱۹۵۶ء)، ص ص ۔ ۵۶۔ ۴۳

ـــــ، "نذیر احمد کی مذہبی تصانیف"، نقوش (لاہور)، نمبر ۵۸، ۵ (جون ۱۹۵۶ء)
ص ص ۔ ۲۳۶۔ ۲۳۰۔

حالی، خواجہ الطاف حسین، حیات جاوید، دوسرا ایڈیشن، نئی دہلی: ترقی اُردو بیورو، ۱۹۸۲ء

حسین، قاری عباس، "شمس العلماء مولوی نذیر احمد"، نقوش شخصیات نمبر (لاہور)،
نمبر ۴۸، ۴۷ (جنوری ۱۹۵۵ء) ص ص ۵۶۶۔ ۵۶۳۔

حسین، مظہر [مظہر مہدی]، علی گڑھ تحریک: سماجی اور سیاسی مطالعہ، نئی دہلی: انجمن ترقی اردو
ہند، ۱۹۹۳ء

ـــــ، مسلمانوں کی تعلیم کا لائحۂ عمل، اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی)، جلد ۲۵، شمارہ ۱
(جنوری ۱۹۹۴ء)، ص ص ۔ ۴۸۔ ۳۲

ـــــ، سر سید احمد خاں: مسلم معاشرے کی اصلاح کا خاکہ، کتاب نما (نئی دہلی)، جلد ۳۴،
شمارہ ۷ (جولائی ۱۹۹۴ء)، ص ص ۔ ۶۶۔ ۵۹

ـــــ، اسباب بغاوت ہند: سرسید اور نذیر احمد کے جائزے پر ایک نظر، جامعہ
(نئی دہلی)، جلد ۹۱، شمارہ ۱۲۔۱۱۔۱۰ (اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۹۴ء) ص ص ۱۲۸۔ ۱۱۳

خاں، اشفاق محمد، نذیر احمد کے ناول، دہلی: مصنف، ۱۹۷۹ء

خاں، افتخار عالم، علی گڑھ تحریک اور تاریخ نگاری: اُردو کلچر میں دانشورانہ روشن خیالی کی پیش رفت کا ایک اہم پہلو، پروفیسر مجیب میموریل لکچر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، ۳۰ر اکتوبر ۱۹۹۱ء

زبیری مارہروی، محمد امین، ذکر شبلی، لکھنؤ: دانش محل، ۱۹۴۶ء

شبلی نمبر، ادیب (علی گڑھ) جلد ۶، شمارہ ۹ (ستمبر ۱۹۶۰ء)

صالحہ عابد حسین، یادگارِ حالی، پانچواں اڈیشن، نئی دہلی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۸۶ء

صدیقی، افتخار احمد، مولوی نذیر احمد: احوال و آثار، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۱ء

عبدالحق، مرحوم دلی کالج، دوسرا اڈیشن، دہلی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۴۵ء

———، چند ہم عصر، مرتبہ از شیخ چاند، اورنگ آباد: انجمن ترقی اُردو، [۱۹۴۸ء]

———، مطالعہ سرسید احمد خاں، علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۸۴ء

عبدالقیوم، ڈاکٹر، حالی کی اُردو نثر نگاری، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۴ء

عبداللہ، ڈاکٹر سید، سرسید احمد خاں اور ان کے نامور رفقا کی نثر کا فکری اور فنی جائزہ، دہلی: چمن بکڈپو، [۱۹۶۰ء]

———، اُردو ادب کی ایک صدی، دہلی: مکتبہ محبان اُردو، ۱۹۸۹ء

علی، سید اقبال، سید احمد خاں کا سفرنامۂ پنجاب، دوسری اشاعت، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء

غلام مصطفیٰ، ڈاکٹر، "مولانا حالی کا ذہنی ارتقا"، اردو (جون ۱۹۵۴ء) ص ص ۹۲-۶۹

فاروقی، ضیاء الحسن، مسلمانوں کا تعلیمی نظام، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۹۲ء

———اور مشیر الحق (مرتبین)، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، نئی دہلی: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، ۱۹۸۰ء

قدوائی، صدیق الرحمٰن، ماسٹر رام چندر، دہلی: دہلی یونیورسٹی، ۱۹۶۱ء

———"ادب میں حالی کے مرتبے کا تعین"۔ یہ مقالہ انجمن ترقی اُردو ہند (نئی دہلی) اردو اکادمی (دہلی) راجستھان اُردو اکادمی (جے پور) اور ہریانہ اردو اکادمی (پنچکولہ) کے زیرِ اہتمام،

نئی دہلی میں ۲۰-۱۸ر ستمبر ۱۹۹۲ء کو منعقدہ ایک کل ہند حالی سیمینار میں پڑھا گیا۔

مفتون احمد، مولانا شبلی نعمانی: ایک مطالعہ، کراچی: مکتبہ اسلوب، ۱۹۸۶ء
ناگی، انیس، نذیر احمد کی ناول نگاری، دوسرا اڈیشن، لاہور: مکتبہ جمالیات، ۱۹۸۱ء
ندوی، مولانا سید سلیمان، حیاتِ شبلی، طبع چہارم، اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۸۳ء
نظامی، خلیق احمد، سید احمد خان، مترجم اختر عباس، نئی دہلی: پبلیکیشنز ڈویژن، ۱۹۷۱ء
نعیم، چودھری محمد، "نذیر احمد کا انعامی ادب"، تحفۃ السرور، مرتبہ از شمس الرحمٰن فاروقی، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۵ء، ص ص ۵۳-۳۰
نقوی، نور الحسن، سر سید اور ہندوستانی مسلمان، علی گڑھ، ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۱۹۷۹ء
ہاشمی، نور الحسن وغیرہ (مرتبین)، نقشِ حالی، دو جلدیں، لکھنؤ: سرفراز قومی پریس، ب۔ت۔

PRIMARY SOURCES:

The Aligarh Movement: Basic Documents, 1864-1898, 3 vols, Shan Mohammad, ed., Meerut: Minakshi Prakashan, 1978.

Hali, Khwaja Altaf Hussain, *Voices of Silence: English translation of Khwaja Altaf Hussain Hali's **Majalis Un-Nissa** and **Chup ki Dad***, Gail Minault, trans. and ed., Delhi: Chanakya Publications, 1986.

[Khan], [Sir] Syud Ahmud, *The Mahomedan Commentary on the Holy Bible*, Part I, Ghazeepore: Author's Private Press, 1862.

_____, *The Mahomedan Commentary on the Holy Bible*, Part II, Allygurh: Author's Private Press, 1865.

_____, *Writings and Speeches of Sir Syed Ahmad Khan*, Shan Muhammad, comp. and ed., Bombay: Nachiketa Publications, 1972.

SECONDARY SOURCES:

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Reprinted from the first corrected edition of 1964, Oxford: Clarendon Press, 1969.

_____, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, Second reprinted edition, London: Oxford University Press, 1970.

_____, *An Intellectual History of Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.

Aziz, K.K., *Ameer Ali: His Life and Work*, Lahore: Publishers United, 1968.

Baljon Jr., J.M.S., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Leiden: E.J. Brill, 1949.

Basu, Aparna, *The Growth of Education and Political Development in India, 1898-1920*, Delhi: Oxford University Press, 1974.

Begum, Rahmani, *Sir Syed Ahmad Khan: The Politics of Educational Reform*, Lahore: Vanguard Books, 1985.

Dar, Bashir Ahmad, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Second edition, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1971.

Devji, Faisal Fatehali, 'Gender and the Politics of Space: the Movement for Women's Reform, 1857-1900', in Zoya Hasan, ed., *Forging Identities: Gender, Communities and the State*, New Delhi: Kali for Women, 1994, pp.22-37.

Farquhar, J.N., *Modern Religious Movements in India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1977.

Graham, G.F.I., *The Life and Work of Syed Ahmed Khan*, Reprinted, Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1974.

Greenberger, Allen J., *The British Image of India: A Study in the Literature of Imperialism, 1880-1960*, London: Oxford University Press, 1969.

Hardy, P., *Muslims of British India*, London: Cambridge University Press, 1972.

Heimsath, C.N., *Indian Nationalism and Hindu Social Reform*, Princeton: Princeton University Press, 1964.

Hunter, W.W., *The Indian Musalmans*, Varanasi: Indological Book House, 1969.

Ikram, S.M., *Modern Muslim India and the Birth of Pakistan*, Delhi: Renaissance Publishing

House, 1991.

Kalsi, A.S., `The Influence of Nazir Ahmad's *Mirat Al`Arus* (1869) On the Development of Hindi Fiction', *Annual of Urdu Studies*, No.7 (1990), pp.31-44.

Malik, Hafeez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York: Columbia University Press, 1980.

Mehr Afroz Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of his Religious and Socio-Political Ideas*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976.

Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982.

_____, `The Making of a Muslim Lady: Maulana Thanawi's Bihishti Zewar', in Milton Israel and N.K. Wagle, eds., *Islamic Society and Culture: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad*, New Delhi: Manohar, 1983, pp.17-38.

_____, `Reading and Writing about Muslim Women in British India', in Zoya Hasan, ed., *Forging Identities: Gender, Communities and the State*, New Delhi: Kali for Women, 1994, pp.1-21.

Minault, Gail, `Political Change: Muslim Women in Conflict with Parda: Their Role in the Indian Nationalist Movement', in Sylvia A. Chipp and Justin J. Green, eds., *Asian Women in Transition*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1980, pp.194-203.

_____, `Shaikh Abdullah, Begam Abdullah, and *Sharif* Education for Girls at Aligarh', in Imtiaz Ahmad, ed., *Modernization and Social Change among Muslims in India*, New Delhi: Manohar, 1983, pp.207-236

_____, Hali's *Majalisun Nissa*: Purdah and Woman Power in Nineteenth Century India', in Milton Israel and N.K. Wagle, eds., *Islamic Society and Culture: Essays in Honour of Professor Aziz Ahmad*, New Delhi: Manohar, 1983, pp.39-49.

_____, 'Introduction: Hali and Woman's Place in Late Nineteenth-Century India', *Voices of Silence: English translation of Khwaja Altaf Hussain Hali's* ***Majalisun-Nissa*** *and* ***Chup Ki Dad***, Gail Minault, trans., Delhi: Chanakya Publications, 1986, pp.3-30.

_____, 'Sayyid Mumtaz Ali and 'Huququn Niswan': An Advocate of Women's Rights in Islam in the Late Nineteenth Century', *Modern Asian Studies*, Vol.24, No.1 (1990), pp.147-172.

Mushirul Hasan, 'Resistance and Acquiescence in North India: Muslim Responses to the West', in Mushirul Hasan and Narayani Gupta, eds., *India's Colonial Encounter: Essays in Memory of Erik Stokes*, New Delhi: Manohar 1993, pp.39-63.

Naim, C.M., 'Prize-Winning *Adab*: A Study of Five Urdu Books Written in Response to the Allahabad Government Gazette Notification', in Barbara Daly Metcalf, ed., *Moral Conduct and Authority: The Place of* ***Adab*** *in South Asian Islam*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984, pp.290-314.

O'Malley, L.S.S., ed., *Modern India and the West: A Study of the Interaction of their Civilization*, London: Oxford University Press, 1968.

Panikkar, K.N., 'Presidential Address', *Indian History Congress Proceedings of the Thirty Six Session, Aligarh 1975*, Calcutta: Barun De, 1976, pp.365-399.

Russell, Ralph, 'The Development of the Modern Novel in Urdu', in T.W. Clark, ed., *The Novel in India: Its Birth and Development*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1970, pp.102-141.

_, *The Pursuit of Urdu Literature: A Select History*, London and New Jersey: Zed Books, 1992.

Saeeda Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent: With Special Reference to Shah Waliullah, Sayyid Ahmad Khan and Allama Muhammad Iqbal*, Lahore: Islamic Book Service,

1984.

Smith, Wilfred C., *Modern Islam in India: A Social Analysis*, Reprinted, New Delhi: Usha Publications, 1979.

Troll, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.

______, `Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)', *Islam and the Modern Age*, Vol.XIII, No.1 (February 1982), pp.19-32.

______, `Muhammad Shibli Nu'mani (1857-1914) and the Reform of Muslim Religious Education', *Islam and the Modern Age*, Vol.XXIV, No.1 (February 1993), pp.1-19.

خصوصی اشاعت بسلسلۂ

پلاٹینم جوبلی، جامعہ ملیہ اسلامیہ (۱۹۹۵ء)

و

سلور جوبلی، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (۱۹۹۶ء)

مسلم معاشرے کی تشکیل نو

سر سید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار کا مطالعہ

منظر مہدی



ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵